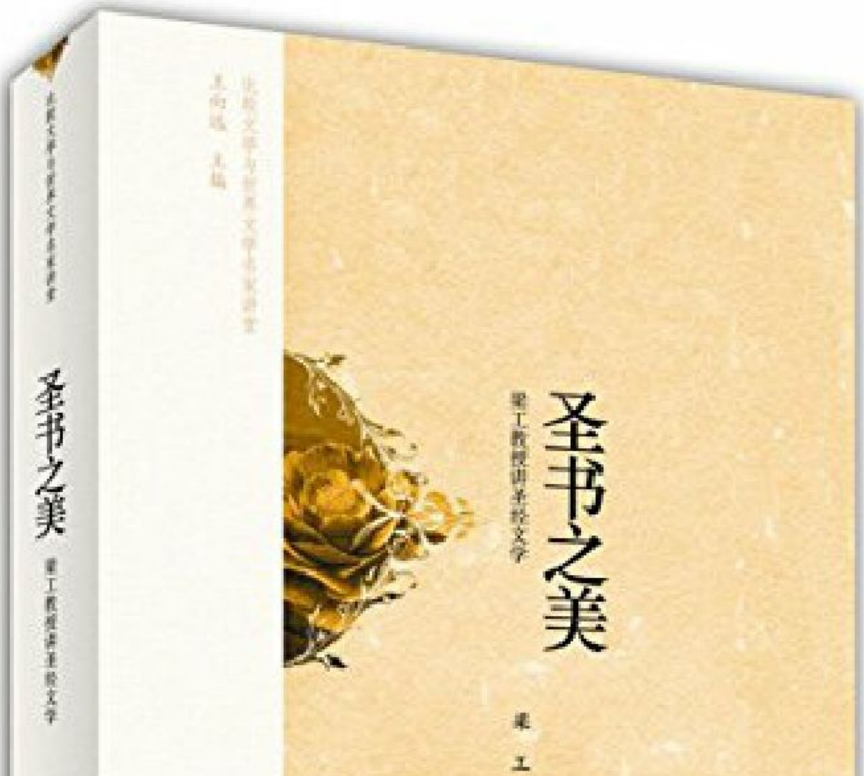

圣书之美
梁工教授讲圣经文学
梁工 著
中央编译出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

作者简介



梁工（1952—　），河南开封人。20世纪80年代中期师承朱维之先生研习圣经文学，其后始终致力于圣经文学研究。现为河南大学教授、博士生导师、圣经文学研究所所长、比较文学与比较文化研究所所长。多次赴美国、以色列、德国、英国、香港、台湾等地访学交流。享受国务院特殊津贴，是国家社会科学基金学科规划评审组专家、河南省优秀专家、河南省外国文学学会会长（2001—2011）、河南大学十佳教工。

主持完成国家社科规划课题4项，发表论文110余篇，出版著译《当代文学理论与圣经批评》、《圣经叙事艺术研究》、《耶稣传》、《圣经文学概论》等20余部，主编辑刊《圣经文学研究》。

《比较文学与世界文学名家讲堂》前言

“比较文学与世界文学”学科，顺应改革开放的时代潮流，在上世纪最后二十年开始起步发展，到现在为止的三十多年时间里，已经有了丰厚的知识产出和思想建树。它的异军突起，是当代中国一道引人瞩目的学术文化景观，是中国走向世界、世界走进中国的鲜明印证，也是当代中国学术文化繁荣的一个重要表征。

三十多年的学科建设和学术发展史已经表明，要在人文研究及文学研究中建立世界观念和视野，要把中国文学置于世界文学背景下加以考察和研究，要把外国文学放在中国文化立场上加以审视和阐发，要连接中外文学，要打通文学研究与其他学科的壁垒，要把细致微观的实证研究与高屋建瓴的理论建构相结合，那必然会走向比较文学与世界文学。

在这里，“比较文学”与“世界文学”两者相辅相成、互为依存。“比较文学”是学术观念、研究范式与研究方法，“世界文学”则是学科资源与研究视野。它在贯中外、跨文化、通古今、越科界的学术视阈与研究方法上的优势，使其无可替代地成为当代中国学术文化中最有时代性、最有包容性、最有创新性的高端学科之一。

事实上，近二十年来，中国的比较文学不仅在中外文学关系史研究等方面生产了大量的新知识，而且逐步建立了既有中国特色又具有理论普适性的学科理论系统，逐步完善了比较诗学、中西比较文学、东方比较文学、翻译文学等分支学科，在学术成果的质与量上已居世界各国之首，还全面进入了大学中文系、外文系文学专业的课程体系，从而使中国比较文学成为当代世界比较文学的重心和中心，代表着世界比较文学兼收并蓄、超越学派的第三个发展阶段。

收在这套《比较文学与世界文学名家讲堂》的作者，在当代中国比较文学学术史上，是继季羡林、乐黛云等老一辈学者之后的第二代学人。这些作者固然只是第二代学者中的一部分，却有相当的代表性。他们现年多在四十五至六十五岁之间，从学术年龄上说大体属于中壮年，都是各大学的教授、博士生导师和学术带头人，大都在1980年代后走上比较文学与世界文学之道，1990年代后崭露头角或脱颖而出，进入21世纪后的十几年里，更成为我国比较文学与世界文学学术界的中坚力量。他们有幸拥有了可以安心治学的环境，赶上了数字化、信息化的新时代。既抬头看世界，又埋头务笔耕，既坚持学术的严谨，也保持思想的活跃，充分展示了中国学者的文化立场，充分发挥了中国学者的学术优势和想象力、思考力、创造力，取得了与时代要求相称的成果。这些成果不仅是个人学术履历的证明，也是对中国学术文化史上的一份奉献，更成为新时代“国人之学”即“国学”的重要组成部分。

《比较文学与世界文学名家讲堂》二十卷，选题上以比较文学与世界文学的学科理论为主，以讲述和示范学术方法为要，涉及比较文学与翻译文学基本理论、比较诗学、东方文学及东方比较文学、西方文学及中西文学关系、世界文学总体研究等方面。各卷均按一定的范围和主题，将作者有原创性、有特色的成果收编起来，将大学讲堂搬到书本上来，以读者为听众，以写代“讲”，以言代“堂”，深入浅出，以雅化俗，汇集中国比较文学第二代学者中的代表人物，以使五指成拳、十指合掌，形成大型丛书的规模效应，得以占书架之一角，入读者之法眼，从一个侧面展示近年来中国比较文学的新进展和新成果。而且，不同作者及著作之间也可以相互显彰、相互映照、相互补充，读者也可以在异中见同、同中见异，在参读和比照中领略五彩缤纷的文学世界和世界文学，得窥比较文学殿堂之门径。

《比较文学与世界文学名家讲堂》的编辑出版，得到了北京师范大学的资助和中央编译出版社的支持，编者和作者深表谢意！

愿“讲堂”满座，愿比较文学与世界文学学术事业更加繁荣！

王向远

2014年4月20日

自序

1921年周作人在《小说月报》第12卷第1期上发表名文《圣书与中国文学》，以“圣书”指代圣经，谓其“和中国的四书五经相似，在教义上是经典”，同时也是“国民的文学”；且言及“中国现在虽然还没有将圣书作文学研究的专书……在欧洲却很普通，英国‘万人丛书’里的一部《旧约》便题作‘古代希伯来文学’”云云。周作人之后，“圣书乃文学”的观念日渐流行，为中国读者所愈益熟悉。时至1986年，朱维之在其论文《希伯来文学研究的新途径》中就已明示：“我们大学中的文学系有‘世界文学’或‘外国文学’这门课，‘希伯来文学’就是其中的一章。我们的目的是要弄清世界文学中这一部分的发生、发展、特质和影响，赏析它们的艺术特点。过去……也有人走这一条路，但是被排斥了，说是纯美学的观点，是他们务要避免的路。我们现在所要踏上的新途径正接近这条不可避免的路。”呈现在读者面前的这部文集取名为《圣书之美》，原因即在于其内容大致上是对圣经的审美探讨。

作为古犹太 基督教文化的百科全书，圣经含有复杂多样的文化品质，其中最显著的是兼为神学、史学和文学经典。由于神学理念和史学内涵须倚赖于文学文本才能存身或建构，对圣经文本的文学研究就有了不言而喻的异常重要性。我有幸于20世纪80年代中期师从朱维之教授攻读圣经文学，后来始终在这块学术园地里拓垦耕耘，其间相继主持完成国家社科规划课题“圣经文学探奥”（1991—1994）、“希腊化时期的犹太文学研究”（1997—2000）、“20世纪多元文论与圣经批评的关系研究”（2007—2012）、“国外马克思主义圣经批评研究”（2013—），以及若干种教育部和河南省研究项目，陆续发表一批探讨圣经文学特征及其流变线索，以及运用多种当代文学理论解析圣经的论文和著作，辑录于这本文集中的24篇文章便选自其中。

收入《圣书之美》中的文章分为三大类，首先是“作为文学的圣经”。这一部分专论圣经本身的文学性质及其文学经典品质，兼及西

方历代学者对圣经文学品质的认识和研讨，尤其当代文学批评家哈罗德·布鲁姆何竟声称圣经为“仅次于莎士比亚戏剧的文学经典”。20世纪下半叶以来，圣经文学研究的辉煌成就通过叙事批评突出表现出来，本文集对此现象予以综合性反思和展望，联系圣经叙事中的重复艺术，具体分析了圣经文本中的单词重复、语句重复、情节重复、意念重复；二度重复、三度重复、多度重复、多维重复；柏拉图式重复、尼采式重复、呼应重复、互文性重复；以及重复与变化的关系、重复的原因和功能等。本文集还专论了圣经文学中的虚构现象，述及虚构的内涵和种类，自然虚构、超自然虚构、历史虚构的特色和性质，虚构与真实及“似真性”的关系，虚构的叙述策略和审美特征，及其在新历史主义理论中的位置等。

《圣书之美》所收录文章的第二大类聚焦于“圣经与世界文学流变”，分门别类地考察了圣经对古今中外文学的深远影响。具体分为四个单元：

其一，《希伯来圣经》对犹太古典文学的全面渗透。认为近现代世界性的流散写作乃以古犹太民族的流散写作为源头，后者则肇始于公元前6世纪下半叶古犹太民族国破家亡的历史灾难。除了“典籍文学”，犹太民族亦有其文人创作，代表人物之一是留下了剧本《领出去》的以西结。然而一如其典籍文学，犹太文人创作也显示为圣经观念及其审美表达方式的延伸和发展。

其二，对圣经深度影响西方文学大家的个案考察，考察对象分别是但丁、莎士比亚和布莱希特。但丁惯以圣经作者“传讲圣言”的方式写作，擅长以多种手段把圣经资源纳入自己的艺术世界，他娴熟运用了圣经作者常用的隐喻性言说方式，通过《炼狱篇》第29歌中的神秘仪仗队表达出对圣经的极度崇敬之心和客观开明态度。莎士比亚超越人世悲欢的寻常层面而进入人类心灵的最深层次，在那里捕捉到人的终极关注，其核心意象乃是圣经神学的聚焦点——上帝。莎剧人物忠实诠释了上帝的绝对属性如全知、全能、遍在、永恒等，及其道德属性如仁慈、至善、正义、信实等。至于上帝与人、上帝与自然、上帝与历史的关系，莎士比亚的理解与基督教教义也如出一辙。布莱希特

毕生的创作实践都充斥着深厚的圣经学养，圣经中的引语、人物和主题不时隐现于其《高加索灰阑记》，剧中人物格鲁雪和西蒙对应于福音书中的马利亚和约瑟，布莱希特借其质疑血亲伦理而伸张超血亲伦理，表达了对耶稣观念的深刻认同。

其三，为两篇主题传播学论述，分别考察了两个圣经人物——该隐和参孙——在文学史上的演化和嬗变历程。

其四，两篇平行比较论文，依次探讨了希腊神话与希伯来族长传说在家庭观念方面的歧异性，以及《庄子》与《传道书》异同交织的人生哲学理念。

《圣书之美》所收录文章的第三大类瞩目于“当代文论脉络中的圣经批评”。首先是一个鸟瞰，综合观察当代多元化圣经批评的全景，涉及后现代主义哲学如何为之提供认识论、方法论和价值论的基础，形形色色的文学理论如何致使圣经研究发生了从历史批评向文学批评的范式转型——从历史过程转向文本自身，从浅层心理转向深层心理，从作者意图转向读者接受，从封闭思辨转向文化批判，从单一阅读转向综合解析。其后是一组论述，依次考察了现当代神话学、符号学，以及德里达的解构主义理论为圣经批评提供的新视野和新路径。继而运用弗洛伊德—荣格的精神分析理论，对两篇圣经名文《挪亚诅咒迦南》和《罗得与其女儿们》做出深层心理学的解读。最后一组文章议及意识形态文论在圣经批评中的运用，逐一勾勒出女性主义、后殖民主义、生态保护主义为当代圣经批评实践带来的观念更新。

学术研究是一条永无止境的路，一代代学人锲而不舍地从过往走来，又坚韧不拔地向未来走去。在这条漫漫长路上，一个人的贡献肯定是微不足道的，而无数人前呼后应，你追我赶，持续跋涉，就有可能穷尽终极真理，推动人类文明积淀的进程。唯愿这本小书能成为学术之途上的一粒铺路石子，默然负载着匆匆行路的人们奔向前程。

梁工

于古都汴京铁塔湖畔

2014年1月24日

目录

作者简介
《比较文学与世界文学名家讲堂》前言
自序
作为文学的圣经
- 作为文学的圣经
- 圣经的文学经典品质
- 仅次于莎士比亚戏剧的文学经典
- 圣经叙事批评的反思和展望
- 圣经叙事的重复艺术
- 认识“虚构”：基于圣经叙事的考察

圣经与世界文学流变
- 古犹太流散写作与希伯来经典
- 古犹太文人创作残篇的特质和地位
- 《神曲》的圣经言说策略
- 莎士比亚戏剧的终极关注
- 圣经透镜中的《高加索灰阑记》
- 该隐形象在欧洲文学中的演变
- 文学史上参孙形象的演变和发展
- 希腊神话与希伯来族长传说之家庭观念的歧异性
- 《庄子》与《传道书》人生哲学比较

当代文论脉络中的圣经批评
- 多元化圣经批评的当代景观
- 神话学视野中的圣经观照
- 符号学与当代圣经批评
- 德里达与圣经文学解构批评
- 精神分析视阈中的《挪亚诅咒迦南》
- 对《罗得与其女儿们》的精神分析解读
- 女性主义文论与圣经批评的互动关系

后殖民圣经批评的基本主题
生态批评视域中的《希伯来圣经》
后记

作为文学的圣经

作为文学的圣经 (1)

“作为文学的圣经”（the Bible as Literature）与“作为宗教的圣经”（the Bible as Religion）是相对而言的。论及圣经的性质，它无疑首先是犹太—基督教的宗教经典，对于定位犹太人及基督徒的信仰，规范其文化身份能发挥“独特的、最重要的作用” (2) 。与此同时，圣经也是一部文学典籍，与世界文学名著荷马史诗、《罗摩衍那》、《源氏物语》、《西游记》、莎士比亚戏剧、托尔斯泰小说等有着充分的可比性。作为人类心灵和社会生活的产物，包括圣经在内的这些名著都出于特定民族之特定时期的真实作者，用某种民族语言和当时可资表达思想感情的文学形式写成。它们符合普遍适用的文学准则，因而能被其流传之地的各类读者阅读和鉴赏。

一、圣经的文学性质

“作为文学的圣经”这个词组固然由近代学者发明，它的内涵——强调圣经是一部文学著作——却源于圣经内部。称圣经为文学著作，并未否认它也是而且首先是宗教著作，只是主张犹太—基督教的宗教经典其实兼具深厚的文学品质。

研究表明，《新旧约全书》的大部分文本，包括律法书、历史书、故事书、诗歌书、启示书、福音书等，本是用叙事性散文和抒情性诗歌写成的，另一些篇章如先知书、使徒书信等属于论说性散文，其文体类型均在文学范畴之列。就单篇作品而言，圣经作者擅长写作箴言、谚语、史记、怨言、哀歌、神谕、启示、比喻、寓言、颂歌、书信……等，这些文类均有独到而稳定的文学规范。圣经中远离文学定义的是一批星散于史书和传记中的族谱、家谱、人名录、典章、律例、条款等，但它们皆未独立成篇，而是穿插于特定的故事情节中，成为某个文学篇章的有机单元。诺思洛普·弗莱称《新旧约全书》是一

部从起初上帝创世到未来新天新地降临的“神圣喜剧” (3) ，在一部如此宏大的叙事中，间或出现某些非文学要素，显然无伤其总体上的文学性质。

当代学者强调语言分析为文学研究的切入点，因为“文学是一切口头或书面语言行为和作品的统称” (4) 。海德格尔谓语言是所有存在者的栖居之所，甚至是上帝栖居的家园。其实，圣经作者对语言的本体论性质及其非凡功能早就别有一番体验，他们断言宇宙万物都是上帝用话语“说”出来的，上帝的意志和计划也透过语言向世人彰显。福音书宣布“太初有道”，“道”就是圣言，亦即上帝的本体；“道”以肉身进入世间，便是圣子耶稣基督。这种观念致使圣经作者敬畏语言，慎待语言，小心翼翼地运作语言，以求借助于行之有效的文学策略，把亘古不变的真理揭示出来。加百尔和威勒在其《作为文学的圣经导论》中表明，圣经作者拥有自觉的修辞意识，擅长运用夸张、隐喻、象征、寓言、拟人、反讽、双关等语言技巧，实现最佳的言说效果；由于那群古代作者是“从迄今依然适用的武库中取出其武器”的，后世读者才得以“充满信心地步入圣经文学的殿堂”。 (5) 圣经作者著书立说时精心推敲语词的情景可见于《传道书》12：9—10：“他既揣摩，又考察，也编撰了许多箴言，……要搜寻那可喜悦的言词。”——语中就呈现出一个富于自我意识的作家和文类学家肖像。

圣经的文学特质既得自其作者们的文学天赋和创作实践，也受惠于西亚、北非、南欧古代文化发达诸族的文学传统。圣经中的某些文体与希伯来周边民族的文类遥相呼应，如“十诫”的格式与赫梯王国强迫其附庸国遵守的条款模式大同小异；使徒书信总体上采纳了罗马帝国通行的书信文体；《约翰福音》卷首对耶稣基督的赞美回应了希腊的“宙斯赞美诗”，那种诗歌在古希腊曾广为传诵。

二、圣经存在于文学中的方式

有别于“作为文学的圣经”瞩目于圣经的文学特质，“圣经存在于文学中（the Bible in Literature）的方式”关注的是圣经以何种方式对文学创作发生影响。由于圣经具备多种文学品格，它可能对文学创作发

生多方面的影响，即如弗莱所论：“倘若本身不具备文学品格，任何书籍都不可能对文学发生（圣经那样的）影响。”(6) 研究者指出，圣经是西方文学“最伟大的源头”(7)，“对文学的象征意义产生了重大影响”(8)，这类见解所针对的不仅是隐现于文学中的多种圣经文化元素，还是一种文学直接受惠于圣经的事实。刘易斯将这种事实分成文学从圣经中觅得“源泉”和获得“影响力”两种方式，认为“源泉为人们提供了可供书写的事物，而影响力则激励人们以某种既定方式书写”(9)。

西方诗人作家以多种方式将圣经用为创作源泉，其中不少人用圣经术语为作品命名，如叶芝的《基督重临》、斯坦贝克的《伊甸之东》、戈尔丁的《蝇王》、福克纳的《去吧，摩西》、梅特林克的《耶稣与淫妇》、奥尼尔的《拉撒路笑了》、显克微支的《你往何处去》，等等。常有作家借助于改写圣经故事表达自己的美学、哲学、神学及政治思考，如王尔德在《莎乐美》中描写女主人公不顾一切地亲吻约翰被砍掉的头颅，借以渲染一种超现实的变态激情，张扬唯美主义的审美理想。托马斯·曼的长篇四部曲《约瑟和他的兄弟们》再现了犹太人的颠沛流离、深重苦难、诚实正直和聪明睿智，对法西斯惨绝人寰的反犹大迫害表示严正控诉。

除了多部作品中俯拾皆是的圣经典故，还应提到常见于小说诗歌中的圣经原型，即一些植根于圣经而在文学中重复出现的情节、母题、人物类型或意象。弗莱称圣经为“原型的语法书”，指其乃是人们能以最系统最完备的形式发现原型之处。(10) 莱肯的研究表明，在圣经与文学文本之间，有可能穿行于一条硕果累累的双行道：一方面，对圣经原型的洞悉能提供一种语境，丰富我们对所读文学中原型模式的经验（例如，当读者意识到匹普的道德之旅追随了“浪子回头”的圣经母题模式时，狄更斯《远大前程》中的不少描写就有了归属之地）；另一方面，读者不断增长的对于文学原型的经验，也能越来越多地打开通向圣经本身的门户和视窗。(11) 文学家固然习惯于从相同方向引申圣经原型，而有时也会“反其意而用之”，以“逆向移置”手法求取某种新颖的喻义。霍桑在《拉帕其尼的花园》中别出心裁地改写了伊甸园故事，为其古老的人物、情节、结构和意象赋予负面含义，

以一个毒花遍布的现世园林对应温馨、平和、其乐融融的伊甸乐园；将拉帕其尼的花园隐喻为现代人因追求知识而再度堕落之地，使一个现代命题在古典神话的逆向映衬中给人以深刻启迪。

在成为诗人作家创作的源泉之际，对于西方文学而言，圣经还提供了重要的影响力。《詹姆士王英文圣经译本》从整体上影响到数百年间英语散文和诗歌的风格，涉及作家对语词、句法、意象、韵律、节拍等的选择和使用。研究表明，不仅海明威的故事植根于圣经原型中，他的文章风格也深受圣经文风濡染。通常认为，圣经叙事惯常采用一种质朴无华、不事雕琢的散文文体，那种文体颇能概括海明威小说的特色。此即贝克所论：在海明威那里，“一种纯粹的现代英文口语和一种本质上属于《詹姆士王译本》的英语合而为一，相得益彰”(12)。

三、西方诗人作家与圣经

西方诗人作家与圣经有着千丝万缕的关联性。

先言但丁。《神曲》的博大精深得益于多种缘由，其一是但丁匠心独运地借鉴了圣经，藉以扩充和丰富了《神曲》的内涵。他惯以圣经作者常用的“传讲圣言”方式写作，擅长以多种手段把圣经资源纳入自己的艺术世界中。他娴熟运用了圣经作者精通的隐喻性言说方式，并通过《炼狱篇》第29歌描绘的神秘仪仗队，表达出对圣经的极度崇敬之心和客观开明态度。一支庄重肃穆的队伍缓缓前行，《旧约》和《新约》的全部经卷以“可视性艺术和仪式化程序”展示在《神曲》的读者面前，以富于诗意的场景证明，在但丁心中圣经不但是一部圣书，也是一个上帝之言自我呈现的审美事件。(13)

再看莎士比亚。海伦·加德纳认为，莎士比亚“对圣经了如指掌，……似乎比他同时代的大多数剧作家对圣经都精通许多。……他是圣经的讲读者，而不仅仅是旁听者”(14)。莎士比亚超越了人世悲欢的寻常层面而进入人类心灵的最深层，在那里捕捉到人的终极关注，其核心意象乃是圣经中的上帝。莎剧人物忠实诠释了上帝的绝对属性如全知、全能、遍在、永恒等，及其道德属性如仁慈、至善、正义、信实

等。对于上帝与人、上帝与自然、上帝与历史的关系，莎士比亚的理解与圣经教义如出一辙。由此可见，深刻揭示出人类的终极关注，是莎剧取得不朽成就的基本原因之一。

歌德的《浮士德》也多处受惠于圣经。就诗剧的总体架构而言，上帝与魔鬼靡菲斯特打赌的“天上序幕”化用了《约伯记》卷首的类似场景；魔鬼引诱浮士德的情节源于撒旦在旷野引诱禁食中的耶稣；浮士德灵魂升天的结局透露出耶稣升天的意象。诗剧的情节安排显然借鉴了圣经的二元对立思维：上帝与魔鬼的冲突、浮士德与魔鬼的冲突，以及分别发生于男女主人公内心的两种精神的冲突，都呈现出纵贯圣经始末的善恶两种势力既对立又统一的特征。

拜伦取材于《创世记》的诗剧《该隐》把该隐重塑成一个精神领域的“拜伦式英雄”，他鄙视亚伯式逆来顺受的奴性，勇于反抗上帝的权威，充满理性主义的豪情。拜伦还写出24首配乐诗“希伯来歌曲”，娴熟运用圣经题材，或颂扬英雄傲立天地、无所畏惧的慷慨之气，或抒发主人公的孤独与悒郁之情，或表达对社会、历史和现世人生的深切关怀。雪莱的名篇《西风颂》借鉴圣经赞美诗体裁，用“流血”、“荆棘”、“重轭”等圣经术语等影射耶稣头戴荆冠、自我牺牲的形象，用“冬天已经来了，西风啊，春日怎还遥远的”预言暗示出死而复生的圣经意境。

狄更斯小说中也弥漫着圣经文化元素。狄更斯擅长以希伯来先知精神冷眼旁观英国社会，在《荒凉山庄》中刻意渲染伦敦法庭地区的大雾，在《我们的共同朋友》中反复描写散发着臭气的泰晤士河和垃圾山，以示当年政治阴暗、司法腐败，整个国家俨然一座大监狱。一如丹纳所论，“狄更斯小说实际上可以归结为一句话：行善和爱”(15)，狄更斯的“圣诞故事”系列作品中充满仁慈、博爱、友好、宽恕的氛围，那种氛围溯源于福音书所载圣婴耶稣降生的喜乐。狄更斯在《双城记》中塑造了为救他人而自我牺牲的耶稣式人物卡尔登，他黯然单恋着路茜，把路茜的幸福——与其丈夫代尔那的美满婚姻——当成自己最大的幸福；当代尔那行将受戮时，他竟然冒名顶替，以己之身替代尔那受死！

俄国现实主义作家列夫·托尔斯泰在《复活》中精心记叙了聂赫留朵夫从“兽性的人”复活为“精神的人”的过程，那一过程的发生全赖福音书真理的光照。《复活》以引述《马太福音》的大段经文结束，表明作者将圣经奉为笔下人物立身行事的终极尺度。俄国20世纪革命文学的代表作家高尔基对圣经也很熟悉，他的《母亲》时常引用圣经语词，尤其常用“弥赛亚”或“救主”（指耶稣基督）。巴威尔投身于革命犹如使徒们追随耶稣，都是为了一个伟大事业而献身。耶稣生平的一系列关键元素，如肉身与神性的统一、追随者、怀疑者、告密者，及其受难与复活，皆以某种形式在巴威尔故事中重现。

上述作家作品足以表明，一部既“作为宗教”也“作为文学”的圣经，乃是根深叶茂地成长繁育于西方文学的肥田沃土之中。

但若换一个角度，却能发现不同诗人作家接受圣经的侧重点常有所不同。大致说来，在古代和中世纪，圣经仅仅被奉为宗教信仰的依据，而未被接纳为文学著作。中世纪末期以降，在但丁、莎士比亚、弥尔顿、约翰·多恩（John Donne）、约翰·班扬、雨果、霍桑、狄更斯、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、T.S.艾略特一类诗人作家那里，圣经的文学性质得到充分认可，但它依然首先是体现神圣权威的宗教经典。然而启蒙运动以降，尤其19世纪上半叶以后，人们对圣经的理解出现一些新动向，一批浪漫主义作家大体上只将圣经视为文学著作，而回避其内容所传达的宗教信仰。威廉·布莱克（William Blake）称圣经为“伟大的艺术代码”（the great code of art），是一部想象性著作，从中能发现文学艺术的本质原理；它作为西方人想象中的核心文学文本，是诗人作家创作过程中的灵感和模式之源。(16) 其后，随着西方文明的世俗化程度日益加深，圣经日渐丧失其作为主导性文化势力的支配地位，越来越多的文学家和批评家把它仅仅接纳为文学巨著而非宗教权威的象征。荒诞派戏剧家贝克特（Samuel Beckett）的如下言论折射出现代人对圣经的实用主义态度：“我了解基督教圣经的神话，……如同了解所有文学方法一样，只要能为我所用，我就使用它。”(17) “如同所有文学方法”——此语表明对于多数现代作家而言，圣经已失去其神圣光环，而被置于与其他文学著作等同的层面上。

四、圣经文学性质辨析

鉴于“作为文学的圣经”运动是由世俗学术界发起并推动的，这场运动只有一百多年历史，在此以前的一千五百多年间，辨析圣经的文学性质大体上是由基督徒学者和诗人进行的。

古代教父对圣经的文学水准评价不一。在奥利金看来，《新约》的论辩艺术逊色于古希腊罗马的辩证法和修辞学。但哲罗姆权衡了古罗马文学与圣经文本中彼此对应的类型后提出，无论抒情诗、叙事文学还是书信体散文，后者都优越于前者，圣经都无愧为胜过西方古典文学的神圣文学实体。奥古斯丁一度贬抑圣经的文学素质，后来他受训成为一个修辞学家，得以透过行家里手的目光审视圣经，发现阿摩司和保罗的论述都合乎古典修辞学者推崇的“雄辩修辞法”，圣经的文学价值尤其表现为语言的雄辩性：“没有什么比我们从圣经中看到的更富于智慧，也没有什么比它们更加雄辩有力。”古典文学的精华是由语言雄辩性所体现的力量和美构成的，那种力量和美也蕴藏于上帝启示的神圣经卷中：“它们是上帝在他的善中赋予的，意在造就我们的人格，引导我们从这个罪恶世界进入天上那个有福的世界。”[(18)] 这种见解为后人辨析圣经的文学性质定下基调，即神学意义与美学形式在圣经文本中是相互依存的。

在欧洲文艺复兴和宗教改革时代，路德、加尔文等圣经学者，以及弥尔顿、锡德尼等文学家都认可圣经为富于文学性质的经典。莱瓦尔斯基对此传统做出结论性述评，认为释经家参考文学性质来诠释圣经，诗人则将圣经用为创作范型，从中汲取语言、文类和象征性意义。[(19)] 弥尔顿说过，圣经中的诗歌无可比拟，“胜过所有类型的抒情诗”，不仅因其含有“神圣的思辨”，还由于它具备“非常完美的写作艺术”[(20)] 。 英国诗人兼评论家锡德尼留下文论名著《为诗一辩》，盛赞大卫的《诗篇》是“神圣的诗”，“完全有格律”，对预言的运用是纯粹“诗性的”；它用乐器伴奏，经常自由地更换人物，能使读者似乎看到上帝在其全部威仪中降临，还叙述百兽的欢乐，山岳的雀跃。……锡德尼反问道：“这一切若非一种只是天上才有的诗歌，又是什么呢？”他还举出所罗门的《雅歌》、《传道书》、《箴言》，摩西和

底波拉的《颂歌》，以及《约伯记》，说它们“在远古和美的方面都是居于首位的”。[21]

在启蒙运动深入发展的18世纪，圣经文学研究者倾向于回避宗教神学而专注于纯属诗歌形式的思考，其中牛津大学教授、英格兰教会主教罗伯特·洛斯（Robert Lowth）的成就值得大书一笔。他相继发表一系列具有原创性的演说，日后汇编成一部里程碑式著作《希伯来圣诗讲演录》，1753年用拉丁文出版，1787年译成英文发行。书中最为人称道的是对希伯来诗歌基本样式平行体的研讨，持之有据地辨析了平行体的三种类型，即同义平行、反义平行和综合平行，使读者面对那些全然陌生的古诗时能发现“可靠的文学模式”[22]。洛斯对希伯来诗歌和希腊罗马诗歌加以比较后指出，希伯来诗歌的显著特征是行文简洁，富于情感，表现出预言性的视界和崇高的风格，以平行体为结构范式，植根于东方文化中，极具地域性特色。圣经在文学史上本应具有不亚于希腊罗马古典名著的地位，而世人对此却缺乏起码的意识。他说：“不错，荷马的作品、品达的作品、贺拉斯的作品皆应引起关注，赢得我们的赞美。然而摩西的作品、大卫和以赛亚的作品却被全然忽略了。”[23]洛斯的成果使圣经以文学和诗歌著作的新颖面貌呈现在读者面前。

这种圣经观念为随后的浪漫主义学者所继承，他们从圣经中也发现了原属于文学的种种品质。作为一部古代著作，圣经拥有为人称道的原创性；它描绘了美丽壮观的自然界，与浪漫主义者倾心的大自然美景如出一辙；它拥有激发情感和想象力的无穷潜质，浪漫主义者也极度推崇情感和想象力；它备具崇高风格，而浪漫主义者盛赞崇高。正因为圣经富于这些文学品质，柯勒律治自称：“较之所有其他著作，圣经的语词将我带入更高远的生存境界。”在另一处，他以反诘式修辞提出：你曾遇到过任何其他著作，能如此频繁而深邃地进入人的心灵吗？”[24]

五、“作为文学的圣经”运动：兴起和运行

“作为文学的圣经”这个短语是由洛斯的继承者之一马修·阿诺德

（Matthew Arnold）首次使用的，他是牛津大学诗歌教授，著名的文学、社会、教育和宗教评论家。他在《文化与无政府状态》（1869）、《文学与教义》（1873）中详论了文化的重要性，尤其诗歌和文学的重要性，认为圣经的语言作为一种诗性和情感语言，是文学而非科学的。继而他在《上帝与圣经》（1875）中又指出："那种不懂得如何鉴赏圣经的人，是不可能了解圣经真理的。"(25) 他坚称，如此断言并非基于某种孤芳自赏的美学，而是出于一种深刻的见解，涉及感觉、想象和理解力的功能。阿诺德主张以辩证目光看待圣经，认为圣经涉及历史和文学问题，对这类问题的探讨应诉诸大学学术；至于圣经的作用及其教育，则隶属于宗教和教会事务范畴。所以，有人提出圣经完全归属于教会而非大学，乃是一种错误认识。至于另一些人主张圣经既属于教会也属于大学，对它的使用、教育与对它的学术研究不可分割，也是一种错误观点，因为它们原本是可以分割的。(26) 圣经的内在元素过于宏富，从中能析出"作为宗教的圣经"、"作为文学的圣经"，乃至作为历史、法律、民俗、艺术……的圣经；对圣经即便并未作为宗教来读，也能作为其他学科的古代文献来读。阿诺德深情地说，诗歌和文学对于陶冶人心具有极高的价值，一旦离开它们，就像离开莎士比亚和弥尔顿一样，人们从荷马和以赛亚那里就会失去多种快乐和激励。(27)

阿诺德发明了"作为文学的圣经"这个短语，却未专门论述它的具体内涵。它作为书名首次出现于1899年，那是一部以圣经文学为考察对象的论文集，作者是美国教授理查德·摩尔顿（Richard G.Moulton）及其同事们。摩尔顿于1892年受聘为芝加哥大学英语文学教授，在钻研莎士比亚及古典戏剧的同时写出题为《圣经之文学研究》的课程纲要，1895年为之增入副标题"对神圣作品之主导文学形态的论述"出版发行。这个副标题突显出摩尔顿的专门研讨，即辨析圣经的各种文学形态。他将圣经文本分为纪事文学、训谕文学、思辨文学、口述文学、谏诫文学、抒情文学、戏剧文学等类型，从抒情文学中又细分出颂歌、乐歌、哀歌、冥想诗、仪礼诗、牧歌、史诗等诗体，逐一予以分析考辨。从1895年开始，摩尔顿还陆续出版21卷《现代圣经读本：呈现于现代文学形态中的……圣经卷籍》，那套书

完全依据文学类型编纂，带有导言和注释，有效地彰显了圣经的文学特征。作为成就最高的现代早期圣经文学批评家，摩尔顿赢得“现代圣经文学研究之父”的美誉。(28)

20世纪中期圣经文学研究结出硕果，犹太裔学者奥尔巴赫在《模仿论：西方文学对现实的表现》（1946）中将荷马史诗《奥德赛》的选篇与《创世记》对亚伯拉罕燔祭献子的描写进行比较，揭示出圣经叙事简约、含蕴的语言风格。这项研究表明，“以往人们对犹太主义与希腊主义的简单比附是错误的，由圣经作者开创的现实主义对于欧洲未来的重要性至少与古希腊文学同等重要” (29) 。稍后，诺思洛普·弗莱在《批评的剖析》（1957）中驳斥历史考据学对圣经文本的任意肢解，提出圣经是一部具有完整构思的文学巨著，从《创世记》一直延伸到《启示录》。他主张强化圣经在高校文学课程中的地位，称“圣经……应当是文学训练的基础，……它构成文学教学的最低层次；这种教育应当早而彻底，以便能直接沉淀在人心的底层，使后来发生的一切都以它为根基”。(30)

20世纪中期前后，围绕着圣经文学教学涌现出一批圣经选编本，包括《用作鲜活文学的圣经》（1936）、《为文艺学者编纂的圣经》（1964）等，以及数量繁多的教科书、学术专著和论文集，如《作为文学的圣经研究文集》（1959）、《圣经叙事的文学解释》（1974）、《圣经文学指南》（1987）、《圣经文学指南大全》（1993）等。这些著作的共同见解是，圣经拥有一般文学的诸多特征，其中的故事就是文学故事，诗歌就是真正的诗歌。正是欧美大学的文学教授们将适当的文学理论和方法引进圣经研究界，为“作为文学的圣经”运动注入勃勃生机。至于支撑着这场运动的信念，当代学者刘易斯（C.S.Lewis）说过一句名言：“由于圣经归根结底是文学，除非把它当成文学，就不能正确地解读它；除非把它的不同部分当成不同类型的文学，就不能正确地解读它们。” (31) 哈罗德·布鲁姆甚至提出，在西方文学经典的目录中，圣经占据了仅次于莎士比亚戏剧的显赫位置：“如果我能有一种书，它必定会是莎士比亚全集；如果还能有第二种，那就是圣经。”(32)

这场学术运动中最具影响力的人物是罗伯特·奥特（Robert Alter）和勒兰德·莱肯（Leland Ryken），前者的标志性著作包括《圣经叙事的艺术》（1981）、《圣经诗歌的艺术》（1985）、《圣经的文学世界》（1992）；后者的重要著述可举出《圣经文学》（1974）、《如何阅读作为文学的圣经》（1984）和《可喜悦的言词：圣经文学导论》（1987，1992）。

这场运动的成就还被一系列针对普通读者的出版物所见证，如《基于圣经文学的20世纪诗歌选》（1995）、《从〈创世记〉到〈启示录〉中获得灵感的古今诗歌选》（2001）等，书中精选出各种文学范本，它们皆以某个圣经段落为资料来源；书籍在印出某个圣经段落之际，也印出取材于那个段落的诗歌或故事。

六、“作为文学的圣经”在中国

20世纪上半叶，不少中国现代名家介绍、评述或引证过圣经文学。早在1907年，鲁迅就在《摩罗诗力说》中论及圣经文学的特质和影响：希伯来，虽多涉信仰教诫，而文章以幽邃庄严胜，教宗文术，此其源泉，灌溉人心，迄今兹未艾……”[33] 周作人在《圣书与中国文学》（1921）中精辟论述了圣经文学的性质、风格及其与中国新文学的关系。除了探讨与圣经相关的各种文学问题，也有人致力于对圣经文本进行文学分析，对圣经诗歌与中国古诗做出比较考察，以朱维之为突出代表。朱维之在《基督教与文学》（1940）中系统评述了圣经各类作品的文学特征和成就，分别追溯了它们对后世文学的深远影响。他的论文《圣咏文学鉴赏》述及《诗篇》的特色、后世的评价，以及若干翻译问题；《〈雅歌〉与〈九歌〉》对希伯来与中国古典爱情诗在体裁、风格和技巧上异同做出揭示。值得指出的是，上述摩尔顿的《圣经之文学研究》由贾立言、冯雪冰、朱德周合作译成汉语，1936年即由上海广学会印行，使中国读者有可能较早了解到西方圣经文学研究的动向和成就。

80年代初期以来，在改革开放的历史新时期，中国内地的圣经文学研究呈现出日新月异的景观。朱维之发表于1980年的长文《希伯来

文学简介——向〈旧约全书〉文学探险》昭示出该领域研究的新阶段，嗣后他相继出版《圣经文学十二讲》（1989）、《古希伯来文学史》（2003）等著作，带动一批中青年学者推出自己的圣经文学著述。这次学术复兴的特色之一是关注国际前沿动态，注意译介海外名著，并重视与海外名家的学术交流。罗伯特·奥特的《圣经叙事的艺术》，勒兰德·莱肯的《圣经文学》、《如何阅读作为文学的圣经》、《可喜悦的言词：圣经文学导论》，诺思洛普·弗莱的《批评的剖析》、《伟大的代码——圣经与文学》，加百尔等的《作为文学的圣经导论》，以及巴尔·伊弗拉特的《圣经叙事艺术》等重要论著均已出版中译本。北京大学刘意青教授的“圣经文学阐释”课程及其专著《圣经的文学阐释——理论与实践》（2004）深得师生和学界好评，秘密就在于其中寓有当代学术的精华。刘意青于80年代后期在芝加哥大学攻读博士学位时选修了余国藩教授的圣经文学阐释课程，大开眼界，回国后便“尝试着把余教授这门课程部分地移植到中国的大学里来”，相继为本科高年级和研究生讲授，继而又对课堂讲稿增补扩充，编著成书。(34)

“作为文学的圣经”运动在当代中国正在经历多方面的发展，其中最值得一提的，也许是圣经文学已进入中国高校的文学教程，被认同为堪与荷马史诗、莎士比亚戏剧、泰戈尔诗歌相提并论的世界文学名著。它的《旧约》（或希伯来圣经）文学率先进入亚非文学教程，《新约》文学亦作古罗马文学的一部分进入欧美文学教程。它们不仅为本科生所必读，而且登上研究生招生目录，成为硕士生和博士生展开人文科学研究的选题对象。近10年来，若干种以圣经文学为重要议题的学术会议在北京、天津、长春、开封等地的高校召开，不断推动了本领域研究的深入发展。由河南大学创办的学术辑刊《圣经文学研究》在人民文学出版社陆续印行，得到罗伯特·奥特、勒兰德·莱肯等国际名家的支持，充当学术顾问并不时寄来稿件。

以往30多年，国内学者发表多篇论文，考察圣经文本的文学特征，辨析圣经与世界文学和中国文学的关系，探讨相关理论问题，取得显著成绩，使该领域呈现出欣欣向荣的景象。然而，这种判断是相对于以往中国的薄弱基础而言的，换一个角度，与世界学术相比较，

我们还存在着巨大差距，需要未来许多代学者以持续不断的努力去缩小。可喜的是，一批年轻人正在成长起来，他们注重研读圣经希伯来文和希腊文，立足于中国及亚洲文化传统，谋求在跨民族跨文化的学术视野中扬长避短，提出新课题，形成新思路，走出新途径。可以预见，只要坚持走一条富于民族特色的学术创新之路，中国的圣经文学研究必能较快与国际前沿接轨，汇入世界学术的主流。

小结

圣经成书以后，尤其最近一个多世纪，圣经文学研究的历史和成就可以雄辩地证明：在兼为宗教著作的同时，圣经也是一部文学著作；“作为文学的圣经”与“作为宗教的圣经”并行不悖地共存于一部古代典籍之中，对那部典籍的全方位透视有益于多侧面地观测它那“横看成岭侧成峰”的万千气象。

着眼于圣经学术史的历时性演进，能发现两次重大变革：第一次，以18世纪的启蒙运动为界，圣经研究从推崇上帝转向尊重人本身，从张扬宗教信仰回归于人本主义、理性主义、经验主义和科学精神。第二次出现于20世纪中期，随着后现代主义异军突起，多元化、多样性、开放性、对话性成为时代风尚，此前一度雄踞于霸主地位的圣经历史考据学黯然失色，多种类型的当代文学理论——诸如形式主义、结构主义、叙事学、符号学、现象学、阐释学、读者反应批评、解构主义、神话原型批评、精神分析理论、女性主义及性别批评、后殖民主义及种族批评、生态批评、新历史主义，以及比较文学的影响研究、平行研究、跨学科研究等等——相继粉墨登场，表演出令人眼花缭乱的圣经文学研究新场面。只是在这样的语境中，圣经已不仅仅“作为文学”存在，也同时作为一种政治、法律、意识形态、伦理道德……的综合性文化实体而存在，为当代各种理论展示其锋芒默然奉献出“磨刀石”和“演兵场”。

圣经的文学经典品质 (35)

说圣经是宗教神学典籍，人人都会心悦诚服，但说它兼为文学经

典，许多人可能不以为然。然而最近数十年，一些西方学者指出，圣经不仅是文学经典，而且与莎士比亚戏剧、但丁的《神曲》等第一流名著比肩而立，在文学经典的行列中占据了一个显要位置。

一、圣经的文学特征

论证圣经具有文学经典品质的前提，是承认它本身具备深厚的文学性质。当今西方学界的圣经文学研究呈现出相当繁荣的景象，这一事实可能导致某种误解：只是到了当代人们才意识到圣经具有文学性质。其实，早在圣经著述和编订之日，其作者就有明确的文学意识。圣经的大半篇幅（律法书、历史书、故事书、诗歌书、启示书、福音书等）采用叙事性散文和抒情性诗歌写成，另有不少篇章（先知书、使徒书信等）属于论说性散文，其体裁均在文学范畴之列。希伯来智者已有清晰的文体概念，通晓智慧语录包括格言、谚语、谜语、讽语、寓言等类型。《诗篇》的题记表明，希伯来诗人深知其宗教抒情诗由于内容或形式的差异而分成诸多种类，如诗、歌、训诲、祷告、赞美、金诗（michtam）、流离歌（shiggaion）、“上行之诗”（the song of the accents）等。希伯来史家用另一些术语为其文体分类，如人物传记和史记。《新约》的作者也熟谙多种文体，保罗曾告诫以弗所信徒：“当用诗章、颂词、灵歌彼此对说，口唱心和地赞美主。”（《以弗所书》5：19）他对歌罗西人有过类似的劝勉：“当用诗章、颂词、灵歌彼此教导，互相劝诫，心被恩感，歌颂神。”（《歌罗西书》3：16）语中的“诗章、颂词、灵歌”当为不同种类的宗教抒情诗。

圣经作者对语言的本体论性质及其卓越功能早就别有一番体验。在他们的观念中，宇宙万物皆由上帝用语言创造，上帝在历史中的计划也透过语言向世人彰显。罗伯特·奥特（Robert Alter）坚称圣经故事是以美的语言写成的，故读者应当把圣经篇章“当作故事去充分地享受”，在审美享受中深化对上帝、人类和历史范畴的认识。[36] 他在为《圣经文学指南》撰写的导言中指出，与普通书籍类似，圣经也是一部用语言文字写成的书，也是通过文学手段获得表意效果的；“不论我们赋予圣经何种精神价值（诸如报道了上帝在历史中的作为，确

立了宗教的基础，乃是伦理道德的指南，还是远古人类和社会的见证等），都依旧如此。的确，文学解析必须先行，因为只有正确地理解了文本所传达的内容，才可能理解其他方面的诸多价值”。(37)

圣经陆续形成于距今大约两千年前的古代，用远离现代文明的冷僻文字——古希伯来文和希腊文写成，其文学运作、语法修辞的潜在规则为现代读者所难以驾驭。(38) 形象和思辨、情感和理智、隐喻和直白、含混和明晰……纵横交错地纠结缠绕在一起，其间涉及多种文类体裁、结构样式、表达方式、修辞技巧、叙述视角、抒情韵律、风格语气和寓意象征，它们彼此制约又交相辉映，共同营造出意义的家园和观念的世界。倘若离开文学批评的途径，欲真正走进这个家园，融入这个世界，观其万千气象而领会个中的堂奥，必定是很难遂心如意的。

二、历代学者对圣经文学特征的探讨

研究者试图把握圣经文学品质的活动亦始于遥远的古代。由于希腊罗马文化的普及，古代教父对古典修辞学和文学耳濡目染，以致习惯于用古典作品的准则衡量圣经。在一些教父看来，圣经的文学水准显然逊色于古希腊著作，如奥利金论及《新约》时说：“依据希腊的辩证法或修辞学，其作者缺乏言说的力量，其信息未能按照既定的规则编排；而在希腊，此乃征服听众的有效手段。”(39) 但更常见的倾向是将圣经与西方古典著作相提并论，宣称基督教优越于异教，圣经的简约胜过西方古典艺术的繁缛。哲罗姆曾有名言：“贺拉斯怎能与《诗篇》的作者相比拟？维吉尔怎能与福音书的作者相抗衡？西塞罗怎能与使徒们相媲美？”(40) 在此，他分别比较了古罗马文学与圣经文本中彼此对应的文类，认为无论是抒情诗、叙事文学还是书信体散文，后者都优越于前者，圣经都无愧为胜过西方古典文学的神圣文学实体。

在探讨圣经的文学性质方面，成就最显赫的古代教父是奥古斯丁。他也把圣经与古希腊罗马文学并列论述，亦显示出类似的矛盾性，对圣经的文学素质既有贬抑也有推崇。他在《忏悔录》卷三提到

自己初读圣经时的感受："我的傲气藐视圣经的质朴，我的目光看不透它的深文奥义"；"入门时觉得蔽陋，越朝前越觉得高深。当时我以为这部书和西塞罗的典雅文笔相较，真是瞠乎其后"(41)。然而，这并非奥古斯丁的最终见解，后来他受训成为一个修辞学家而得以从修辞学或文体学的维度观察圣经。他从阿摩司的预言和保罗书信中选出一些片段展开论述，表明圣经作者运用了由古典修辞学者制定的"雄辩修辞法"，圣经文本的雄辩性与古典修辞术的文章风格同属一类。在他看来，圣经的文学价值特别表现为语言的雄辩性："没有什么比我们从圣经中看到的更富于智慧，也没有什么比它们更加雄辩有力。"(42)　古希腊罗马文学的宝藏是由语言雄辩性所显示的力量和美构成的，那种力量和美也蕴蓄于上帝赋予的神圣作品中。奥古斯丁强调神学意义与美学形式在圣经文本中的相互依存，这一尺度为后世的圣经文学评析定下了基调。

时至文艺复兴和宗教改革时代，圣经鉴赏史进入一个繁盛的新时期。与奥古斯丁发出的微弱声音相反，"圣经在不少方面乃是文学著作"之说成为诸多人士的共识。继奥古斯丁专注于圣经的论辩方式和修辞技巧之后，研究者热衷于多维度地探讨其文体特征和语言风格；与此同时，研究队伍也呈现出多元化特征，其中既有路德、加尔文等教内圣经学者，也有锡德尼、弥尔顿一类作家和诗人，他们不约而同地认同圣经为富于文学品质的巨著。巴巴拉·莱瓦尔斯基对此传统有过概论性的评述，表明释经家透过文学品质释读圣经，文学家则将圣经用为赖以模仿的原型，从中汲取文类、语言和象征意义。(43)

嗣后，又一个对圣经文学发生浓厚兴趣的时代接踵而至，即18世纪的启蒙运动时期，当时的研究者往往回避宗教信仰而表现出显著的世俗化特征。那时最著名的圣经学者是罗伯特·洛斯（Robert Lowth），他在牛津大学就职诗歌教授时发表一系列具有原创性演说，日后汇编成一部里程碑式的著作《希伯来圣诗讲演录》（1753拉丁文版，1787英文版）。该书最引人瞩目的章节是对希伯来诗歌平行体的探讨，富有说服力地辨析了平行体的三种主要类型，即同义平行、反义平行和综合平行。洛斯对圣经的世俗性评判延续到后世，在近现代批评传统中始终占有支配地位。两种学术传统——大学文学课

堂上的圣经教学和自由的圣经文学研究——日渐融会贯通，共同构成当代学者对圣经文学的特定兴趣。

从19世纪下半叶起，欧美国家的一些综合大学就开设圣经文学课程，促使一批论著和文集应运而生，其中较早的里程碑式著作是摩尔顿（Richard G.Moulton）的《圣经之文学研究》（1895），该书以通常的文体知识分析圣经的文学体裁，向读者打开鉴赏圣经之美的通道。稍后，赛弗德（W.O.Sypherd）的《英文圣经钦定本节选》（1923）、巴蒂斯（E.S.Bates）的《作为鲜活文学的圣经》（1936）、哈里逊（G.B.Harrison）的《为文学艺术学生编纂的圣经》（1964），以及弗雷（R.M.Frye）的《用于文学研究的钦定本圣经节选》（1965）等相继问世。它们见证了圣经进入欧美大学文学课程的过程，以及当年师生们关注的圣经篇章和学术话题。

20世纪上半叶，自由的圣经文学批评大体上属于暗流涌动，未见惊世骇俗的著作出现。但到了1946年，一部令人刮目相看的论著——犹太裔学者奥尔巴赫（Erich Auerbach）的《模仿论：西方文学中所描绘的现实》浮出水面。该书对荷马史诗《奥德赛》和《希伯来圣经·创世记》的叙事技巧做出比较考察，认为相对于希腊叙事的繁缛和雕琢，希伯来叙事表现出简约、含蓄的文风。超越于叙事层面，他还论及更宽广的领域，包括人物描写的艺术、美学的冲击力，以及东西方宇宙观的差异性等。[44] 与奥尔巴赫大致同时，诺思洛普·弗莱（Northrop Frye）发表被誉为“20世纪最具影响力的文学论著之一”的《批评的剖析》（1957），该书在充分肯定圣经的文学品质之际，主张它乃是文学原型的源头，为总体上的西方文学提供了某种结构性框架。弗莱向20世纪上半叶肢解圣经文本的形式批评发起挑战，断言倘若对圣经进行真正意义上的高级批评，就会发现它并非一部拼凑之书，绝非充满了含混、矛盾、错乱之处；相反，作为一个类型学的统一体，其中的诸种要素实际上是精心设置的，都服从于全书意念的总体性建构。[45]

如果说19世纪之前的圣经文学研究更关注诗歌，则20世纪学者对故事或叙事文学更为钟情。与此相应，圣经叙事艺术探讨也取得更加

突出的成就，重要成果可举出罗伯特·奥特的《圣经的叙事艺术》（1981）、梅厄·斯腾伯格（Meir Sternberg）的《圣经叙事诗学：意识形态的文学与阅读的戏剧性》（1985）等。那么，是圣经学者还是文学研究者促成了他们的共同兴趣？依勒兰德·莱肯之见，这种范式的转移是自然而然地发生的——两类学者乃是出于共同的需要而合作研讨，同堂上课。圣经学者本能地意识到传统方法之不足，为了开拓新领地而自觉求助于从文学课堂上学到的新鲜观点和方法；文学研究者则追求以古老的圣经为“练兵场”，以证实某种新理论、新方法的可行性和实效性。(46) 1982年圣经学者大卫·罗斯（David Rhoads）和文学研究者多纳德·米琪（Donald Michie）联袂出版《作为故事的〈马可福音〉》，堪称这种合作的一个生动范例。

三、圣经：从文学源泉到文学经典

近代以来，由于不同民族间的社会交往和商贸活动日趋频繁，文化交流日益兴盛，一种整体性的世界文学视野在欧美国家逐步形成。19世纪上半叶，一批法国学者以跨民族跨语言的目光观察文学，运用考据和实证的方法研究文学的渊源和影响，为日后形成的比较文学法国学派赢得最初的学术成就，而比较文学研究者十分关注的一类课题，就是莎士比亚(47)、但丁(48)等诗人作家与圣经的关系。此外，研究者津津乐道的对象尚可举出弥尔顿、约翰·班扬、歌德、雪莱、拜伦、雨果、狄更斯、哈代、劳伦斯、萧伯纳、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、T.S.艾略特、福克纳、奥尼尔、布尔加科夫等。该领域的研究表明，圣经乃是西方文学成长的重要源泉，滋养了后代几乎所有名家名著。谢大卫（David L.Jeffery）主编的《英语文学中的圣经传统辞典》（1992）和勒兰德·莱肯等主编的《圣经意象辞典》（1998）便以宏大的篇幅和浩繁的条目展示出圣经养育西方文学成长的生动图景，表明“在不少方面，圣经对于文学研究的重要性已超越对圣经本身的文学分析。圣经之所以能持续不断地进入学术性的文学课堂，原因之一在于它是西方文学最伟大的源头，对文学的象征意义产生了重大的影响”。(49)

由于圣经本身具备卓越的文学素质，也由于它在文学史上占有一

席作为文学源泉的显著地位，20世纪80年代以后，它在美国、英国、加拿大的不少大学都以文学经典的合法身份进入文学史的讲授对象行列中。对于这种变化，罗伯特·奥特早在20年前就予以证实："曾经被视为世俗文学源头的圣经，现在有可能成为文学经典的构成部分" (50)。

圣经被认定具有文学经典身份的过程发生于20世纪70年代以降西方出现"经典"问题论争的文化语境中。那时理论界盛行以解构主义为代表的后现代思潮，年轻的一代躁动不安，动辄以怀疑的态度和叛逆的目光看待被传统认可的东西，包括作为传统之有机组成部分的文学经典。消解传统是为了塑造新的权威，一些激进的经典论者指责以往的文学经典大都出自欧洲的白人男性作家之手，吁求将一批非欧洲、非白人的，女性作家的作品列入文学经典的书目中。消解和塑造这两种对立力量也被施加于圣经，只是在一些文学研究者那里，遭到消解的是圣经仅仅被尊为宗教神学典籍的传统观念，以及被沿用了两千余年的传统解经方法；被塑造的则是它兼为文学经典的新形象，以及相应的各种新潮研究路径。

且以哈罗德·布鲁姆的论述为例，一窥圣经在当代文坛上的独特际遇。哈罗德·布鲁姆是当代美国极富影响力的文学批评家，由于在不少领域向传统发起攻击而引起学术界的持续瞩目。20世纪60年代他致力于对英国浪漫派诗人的研究，动摇了T.S.艾略特的保守派形式主义批评的支配地位。70年代前期他转向一般文学理论研究，与同在耶鲁大学执教的德·曼、哈特曼和米勒并称耶鲁四大批评家，以"误读的诗学"和"影响的焦虑"理论更新了人们对文学传统的认识。90年代以后他又转向圣经和宗教研究，在《J书》（1990）、《美国宗教》（1992）等著作中发表多种标新立异之说。他主张以"替换性阅读"或"逆向阅读"取代通常所谓的"主导性阅读"，即长期流行于虔诚信徒中的常规性阅读。他在《J书》中表达了揭露"两千五百年来对圣经的体制性误读"的渴望，认为必须进行一种"部分地外在于无论任何正规传统的阅读"。 (51) 而要进行这样的阅读，就要抵制传统的流弊，以"审美价值"为核心重构经典，把"崇高"的审美特征当作经典作家和经典作品的根本标志 (52) 。依据哈罗德·布鲁姆确定的尺度，在西方文

学经典的目录中，圣经占据了仅次于莎士比亚戏剧的显著位置（详后专论）。

综上可见，圣经兼具宗教神学典籍和文学经典的双重性质。之所以能被誉为经典，是因为它拥有丰富的内容，寓有关于社会、人生、自然、宇宙的重要观念，能够促进人类文明的发展、推动社会的进步和完美。它具有实质上的创造性，而非仅仅重复前人的观念。它能够跨越时空，不仅属于一个时代，也属于所有时代，且总能与现实社会密切关联，为之提供与时俱进的思想资源。它还有无限的可读性，“经得起一读再读，不仅少数人而且多数人读，不仅一个时代读而且许多时代读”(53) 。圣经自始便兼具文学经典的品质，只是这种品质是逐步被人发现的，其间从古代教父，历经中世纪、文艺复兴、宗教改革、启蒙运动、浪漫主义时期的文人学士，直到现代乃至后现代的诸多学者，都为这方面的研究做出了贡献。认识圣经的文学经典品质有助于深化对圣经的全面理解，进而经由圣经视阈，推动对世界文学的深入考察。

仅次于莎士比亚戏剧的文学经典(54)

——哈罗德·布鲁姆论“J书”

哈罗德·布鲁姆（1930—　）是当代美国极富影响力的文学理论家和批评家，在浪漫主义诗学、“误读的诗学”、宗教批评、文学经典批评等诸多领域均有独特建树，引起学术界的持续瞩目。依据他确定的尺度，在西方文学经典中，圣经占据了仅次于莎士比亚戏剧的显要位置：如果我能有一种书，它必定会是莎士比亚全集；如果还能有第二种，那就是圣经。”(55) 在《西方正典》的“序言与开篇”中，他对此论断做出更具体的申述：“莎氏之下最伟大的既定经典代表要算希伯来圣经的作者，19世纪圣经学界称之为亚卫文献作者（Yahwist）或‘J’的那个人。”(56) 可见哈罗德·布鲁姆所说的圣经特指由“亚卫文献作者”写成的“希伯来圣经”，其内容乃是通常所谓“希伯来圣经”（相当于基督新教的《旧约》）的一部分。问题由此衍生：这位“亚卫文献

作者”是何许人士？其“J书”是一部什么著作？它取得了哪些文学成就，竟使哈罗德·布鲁姆将其与莎士比亚戏剧相提并论，誉之为仅次于莎剧的文学经典？

一、“J书”和《J书》

哈罗德·布鲁姆明确指出：“J书是亚卫文献作者的简称，后者源于亚卫（Yahweh，在德文中拼写成Jahweh，曾被错误地拼写成Jehovah），亚卫本是犹太人、基督教和穆斯林的上帝。” (57) 他的意思是，在德文中，犹太人、基督徒和穆斯林的上帝之名被拼写成“亚卫”，由此，一份记叙上帝行迹的早期文献得名为“亚卫文献”，即“J书”，而该文献的作者被简称为“J”。这种解释确切无误，但显得过于简略。欲弄清“亚卫文献”或“J书”的来龙去脉，尚须对近代西方圣经研究界的“文献假说”有所了解。

“文献假说”所释读的典籍是希伯来圣经开头的五卷书，通常称为摩西五经。按照犹太教及基督教正统观念，摩西五经的著作者是摩西。第一个公然反对摩西著作权的近代学者是霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679），其后是斯宾诺莎（Baruch Spinoza，1632—1677）；而“文献假说”的奠基者一般追溯到法国人阿斯特鲁克（Jean Astruc，1684—1766）。阿斯特鲁克从《创世记》中发现两种“原始记述”，一种称上帝为“亚卫”，另一种称之为“伊罗欣”（Elohim），他据此断言，它们反映了两位早期作者（J和E）互不相同的语言特征。嗣后，19世纪圣经学者格拉夫（Karl H.Graf）、威尔豪森（Julius Wellhausen）等人使“文献假说”趋于成熟。据其所见，摩西五经并非摩西的手笔，而是在将近600年间由四种早期文献陆续汇编而成：首先是J文献亦即J书（称上帝为“亚卫”），于公元前915年左右形成于耶路撒冷城；其次是E文献（称上帝为“伊罗欣”），于公元前850年前后形成于巴勒斯坦北方的以色列国；复次是以“原本申命记”为代表的D文献（出自申命派作者，Deuteronomist），公元前621年左右形成于南方的犹大国；最后是以《利未记》为代表的P文献（即祭司派文献，Priestly Source），公元前6世纪下半叶至前5世纪上半叶形成于巴比伦的犹太人囚居之地。这四种原始文献由于互异

的历史条件在各自的时空中陆续成书，又在特定背景下犹如滚雪球般逐渐会合起来。时至公元前5世纪中后期，一位才华横溢的编订者“R”（Redactor的缩写）将J、E、D、P四种原始文献合并为一，编出传世的摩西五经，其间对各种文献都有所充实和修订。不少研究者主张此人乃是著名文士以斯拉，至少也是其团体中的成员之一。上述摩西五经的成书史显示，J书是其间最早成文的部分，且构成五经叙事的基本框架。这是一部记述以色列民族起源和早期历史的著作，始于伊甸园，包括该隐杀弟、巴别塔等远古传说，亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟的某些事迹，以色列人出埃及、漂流旷野的部分经历，止于摩西逝世，呈现出相对完整的历史构思。作者具有驾驭语言的高超能力，擅长讲故事，常以幽默、反讽、夸张、悬念等技巧塑造人物，尤其用拟人化手法描绘上帝。(58)

由于研究J书与哈罗德·布鲁姆对其“误读诗学”、宗教批评理论、文学经典批评理论的建构均有密切关联，自上世纪70年代起，他就乐此不疲地致力于此，深入思考相关的学术问题，并于八九十年代在《影响的诗学》（1988）、《J书》（1990）和《西方正典》（1994）中接连发表与之相关的一系列精深之见。《J书》（The Book of J）是其中最具代表性的著作，不仅实现了哈罗德·布鲁姆多年来“即使在相当随意的想象性假设的基础上”(59) 对J书原文予以重现的愿望，而且使他找到一种形式，对该课题所覆盖的诸多侧面逐一做出专门论述。其《J书》的核心部分是由资深文学批评家、翻译家大卫·罗森伯格（David Rosen-berg）依据希伯来圣经译成的“J书”全文，共计178段，每段都与特定的圣经原文相对应，最短的半节，最长的达十几节；除个别段落的顺序略有调整外，全文基本上按其在圣经中出现的先后排列。就其依据的卷籍而论，译自《创世记》的104段（其中开头17段是伊甸园和该隐杀弟的完整故事，相当于2：4b—4：26），译自《出埃及记》的63段，译自《民数记》的9段，译自《申命记》的仅2段（相当于31：14—15，23，和34：1—6，分别述及亚卫召选约书亚接替摩西，以及摩西去世）。在J书文本的前部，哈罗德·布鲁姆设有专题导论，依次论及相关的名称、术语、年代、作者及J书的翻译问题；在文本后部，则设有长篇评注，按照若干阶段对书

中的主要故事予以释读；末后还有一组综论，对某些综合性议题进行专论。

J书是构成摩西五经的四种原始文献之一，与其相映成趣的是它赖以存身的摩西五经传世本。前文已述，该版本乃是编订者“R”的杰作，正是R以其出色的工作将J、E、D、P四种文献汇成一体。当代最优秀的圣经文学批评家往往盛赞R的贡献，如罗伯特·奥特（Robert Alter）称摩西五经是一部运用“合成艺术”（composite artistry）写作之书，其编订者即R具有非凡的审美天赋，能娴熟地将各种难以兼容的原始资料合并成一个艺术整体。(60) 弗莱（N.Frye）主张在统一的视野中阅读全部圣经，依他所论，浑然一体的摩西五经描述了圣经启示之七个连贯阶段中的前三个：创世、变革和律法。(61) 但哈罗德·布鲁姆对R却颇有微词，指责他“为了天国的目的而破坏想象性的文学”，出于宗教意图“向亚卫编出一部礼仪之书”（avodah）(62) ，以致遮蔽了J书的光辉。他断言唯有J书才是“我们的源头”；“几乎三千年的评论和修正都没能抑制甚或同化这一任性的源头以及源头性，这是最严格意义上的源头性，……《吉尔伽美什》之所以不是我们的源头，恰恰是因为J书已经是了”(63) 。所以只有无视R，“我们才能读到更充实的J书”(64) 。哈罗德·布鲁姆言简意赅地道出弗莱与他自己学术视点的歧异性：“弗莱感兴趣的是文学的总体性，但是我感兴趣的则主要是个体性诗人的作品，这些强力诗人有足够的力量反对事实性，使他们的方法进入正典之中，尽管没有他们的存在，正典依然是完整的，但它无论如何是需要他们的。”(65)

二、J书的作者

正统犹太人笃信五经是由历史上的摩西写成的，故根本不存在所谓的J书及其作者。对此，哈罗德·布鲁姆回应道，J作者确有可能是虚构的，但较之于摩西的虚构性，却少了一些不理智的因素(66) 。他宣称：

> 与荷马一样，J是指某个人或某些人，其真实身份已湮没于时间之中，但似乎早于荷马而生活在三千多年前的耶路撒冷附近，或在那时被创造出来。我们无法知道J究竟是谁，但基于纯粹文学文本和主观的理由，我思忖J也许是所罗门王宫廷中的一位女官。(67)

在设想J是一个女性的基础上，哈罗德·布鲁姆进而推测她可能是赫梯族人乌利亚的妻子拔示巴，曾被大卫王接入内宫同寝，于其丈夫殒命疆场后嫁给大卫王，为他生下日后的名王所罗门。由于拔示巴也是赫梯族妇女而非以色列人，哈罗德·布鲁姆认为，如此假设能解释她何以对希伯来族长充满反讽的描写，并对某些族长的妻子以及诸如夏甲、他玛一类异族女性特别偏爱。

J书注重表现家庭生活，热衷于塑造积极主动且常居优势的女性形象，这一显著特征是哈罗德·布鲁姆推测它出自女作家之手的文本依据。人类始祖亚当和希伯来民族最初的族长们亚伯拉罕、以撒、雅各等都是在家庭生活的舞台上演出各自故事的，这表明J"把人类的现实家庭化，而非王族化或祭司化"的倾向。 (68) 在J看来，夫妻、长幼、兄弟、姊妹、主仆之间的关系构成最基本的人际关系，而社群及社会中的其他关系都是它们的进一步延伸。进入家庭领域后，读者常能感受到女性的精明能干及其所处的强势位置。亚伯兰由于妻子撒莱不育，接纳她的埃及使女夏甲为妾，夏甲怀孕后蔑视主母，撒莱竟能迫使丈夫委曲求全，放任她虐待夏甲，终将怀有身孕的夏甲逐出家门。 (69) 以撒晚年老眼昏花，欲为长子以扫祝福，其妻利百加竟能暗中将消息告诉次子雅各，并协助他乔装改扮成以扫，骗得以撒祝福，事后又为他出谋划策，使之得以逃脱以扫的报复。 (70) 他玛是犹大的儿媳妇，死了丈夫，本应嫁给丈夫的弟弟示拉，由于犹大迟迟未予办理，她就装扮成妓女，与犹大同寝并怀孕，而当犹大日后准备惩罚她时，她又能不慌不忙地拿出证据，表明自己清白无辜，且使公公心悦诚服地承认错在自己。 (71) 之所以热衷于表现婚姻和家庭生活，刻画富有主见且善于行动的女性角色，哈罗德·布鲁姆认为，乃是出于同一个原因：作者是个聪明的妇女。 (72) 至于作者的身份，除了拔示巴，哈罗德·布鲁姆也推测她可能是后所罗门（post-Solomonic）时代宫廷集团中的一个贵妇，有大卫的血统，是大卫皇族的公主或其他女性成员，有可能从家庭的文学传统中获得过激励和灵感；抑或是某个宫廷名流的女儿或妻子，与当年最重要的文人——一位宫廷史官——有着血缘关系或婚姻关系，后者是《撒母耳记下》的作者，曾写出大卫王朝鼎盛时期的卓越历史。哈罗德·布鲁姆判断，J与这位史官关系友好且曾

发生相互影响(73)。

在探讨J的文化身份和J书的基本特征之际，有必要引进哈罗德·布鲁姆界定经典作品的两个重要概念："陌生性"和"原创性"。哈罗德·布鲁姆认为，文学经典之所以能成为经典，"答案常常在于陌生性（strangeness）"：所有经典作品皆以"使美感增加陌生性"为特质，文学经典发展和演变的历史就是"从陌生性到陌生性的循环"。所谓"陌生性"，是指"当你初次阅读一部经典作品时，你是在接触一个陌生人，产生一种怪异的惊讶，而不是种种期望的满足"，究其实质，"这是一种无法同化的原创性，或是一种我们完全认同而不再视为异端的原创性"。(74) 至于"原创性"，则是指原初的创造，即首创，而非跟在别人后面亦步亦趋地摹仿或复制。

J的作品便表现出足够的陌生性和原创性。哈罗德·布鲁姆指出，几乎所有圣经学者的最大假设，是圣经兼为神学著作、历史著作和文学著作，相应地，其作者要么是神学家、史学家、文学家，要么兼为其中的二者或三者。但J却是个例外，她不是神学家，不是具有明确历史意识的史学家，也不是通常意义上的文学家。换言之，称J为一部民族史书的作者，在哈罗德·布鲁姆看来乃是误读，因为既定的文类难以框范J书，"当作者的最大能量发挥出来之际，体裁就失去原有的意义"(75)。他设问道："莎士比亚的《特洛伊罗斯与克瑞西达》是喜剧、悲剧、古代历史剧，抑或反讽性的骑士罗曼司呢？都是，又都不是。"(76) 与该剧相似，J书也无法用任何现成的文类术语来界定，虽然它确立了E、D、P文献作者追随的各种文体样式。它不是历史书、神学典籍或民间故事集。当J把后人称为神话和历史的元素融合为一，使之成为西方文学传统的源头时，一个极富陌生性的新文类就诞生了，而文学的原创性则实现一次重大突破。对此，他解释道：

> J讲述了故事，描绘了与神同形的男人和女人，将神话与历史联系起来，对后所罗门时代的犹大和以色列王国含蓄地发出了最伟大的道德预言。然而J却不是故事讲述者，不是（人性和神性）人格的创造者，不是民族的史学家和先知，甚至不是华兹华斯、乔治·艾略特、托尔斯泰之道德虚构小说的祖先。J总有另一面：怪异、难以捉摸、超然、爱用反语、常有不适切的想象，像是卡夫卡的直接祖先，以及被指责以卡夫卡模式写作的任何犹太或其他民族作家的祖先。(77)

然而不幸的是，所有这些负面要素都无法被常规的传统——犹太教的、基督教的、伊斯兰教的以及世俗的——所接纳，而被他们有意无意地忽略了，抑制了，或者规避了。哈罗德·布鲁姆则一反所有传统之道而行之，要把J书从R编纂的摩西五经中提取出来，重现其原貌，继而钻研其内容、见解、观念和技巧，揭示其独特的文化品质。他深信，那是“希伯来圣经中最出色也最深刻的作品，浮现于其中的作者并未由于正统道德家和神学家的阻拦而有所失丧，道德家、神学家们古往今来为人制定的规范与J的幻象则全然无法相提并论”。(78)

三、J书中的亚卫形象

上帝亚卫是J书中的核心形象，在作者所示神—人关系的复杂网络中占据了“牵一发而动全身”的枢纽性位置。在分析这个形象之前，应当对哈罗德·布鲁姆的“误读诗学”做一回顾。“误读”（misreading）的本义是“错误的阅读”或“荒谬的理解”，但据哈罗德·布鲁姆解释，除了否定性含义，该词主要应当指一种具有革命性和创造性意义的阅读，它能颠覆业已确立的诠释而否定体现于其间的权力意志。“有创造性的强力诗人只有通过对前辈诗人和文学巨匠的作品的误读（修正、贬低或否定业已确立的阐释），才能创作自己的诗，树立自己作为诗人的形象，建立自己的威信。……诗就是误读的产物，一部诗歌的历史就是一部误读史”。(79) 误读有“弱误读”（weak misreading）和“强误读”（strong misreading）之分，“弱误读”不具备意义的更新性，“强误读”则能导致新文本与原文本之间的意义断裂，使后来者对先驱者实现意义的升华和超越。

总体而言，哈罗德·布鲁姆的J书研究便体现出对他对前人圣经阐释的“强误读”。对于这部经典，他主张以“替换性阅读”或“逆向阅读”取代所谓的“主导性阅读”，即长期通行于虔诚信徒中的常规性阅读。他在《J书》中表达了揭露“两千五百年来对圣经进行体制性误读”的渴望，主张进行一种“部分地外在于无论任何正规传统的阅读”。(80) 而要进行这种阅读，就要抑制传统的流弊，以“审美价值”为核心重构经典，把“崇高”的审美特征当作经典作家和经典作品的标志。(81) 就希伯来圣经的传世形态而言，其间的亚卫乃是亚伯拉罕子孙的

上帝，是虔诚犹太人和基督徒心目中全知全能、纯全至善的上帝，然而在J书中，他不过是一个文学人物，一个性格异常复杂、令人难以把握的文学形象：

> J的亚卫乃是一个人——他太有人性了：吃吃喝喝，还经常发脾气，喜欢寻衅开心，嫉妒心重，报复心强，自诩公正却不断徇私；在将祝福从一位精英身上转移到整个以色列人时，他又变得神经质似地焦虑不安。在他引领着那群疯癫痛苦的人们穿过西奈旷野时，他变得对己对人都如此疯狂和危险。(82)

就性格要素的多样性和形象描绘的生动性而言，亚卫不亚于莎士比亚笔下的哈姆莱特，只是由于后世教会的“体制性误读”，亚卫成了信徒奉拜的对象，而哈姆莱特却始终与宗教无涉，人们不向他祈祷，接受官职时也不在他面前起誓。

在J书中，亚卫是以“拟人化”手法（anthropomorphism）描写的，他被塑造成一个“整体兼个体的人”（human-all-too-human），既有人类的共性，又有十分独特而不可重复的个性。他初次露面就像古代西亚的陶匠那样用地上的尘土造出亚当，不久后又像一个外科医生，于亚当沉睡时取下他的一条肋骨，再把肉合拢，用肋骨造成女人夏娃。这一过程具体而直观，与P文献（即后出的祭司派文献）论述上帝造人的思辨风格迥异其趣：“上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”（《创世记》1：27）亚卫造出人类后经常心怀怨恨，大发烈怒，动辄对不驯服者施以严厉责罚，甚至以洪水灭尽全人类和所有生物，唯独使诺亚一家和各种活物的物种得幸免。倘若这类激烈行为尚能以“刑罚罪恶”相辩护的话，另一些反常之举就每每令人不可思议。亚卫在幔利橡树那里享受亚伯拉罕用三斗细面做的饼，用又嫩又好的牛犊烹制的美味，伴着乳酪和鲜奶大吃大喝，俨然一个饥不择食的饿汉，全不见至高上帝的超然。(83) 亚卫选出摩西做以色列人的领袖，但对他似乎很反感，一次在宿营地遇见他，竟突然要杀死他，这时摩西之妻西坡拉用石刀割下儿子的包皮，丢到摩西脚上，说“你真是我的血郎了”，亚卫见状才饶他一命。(84) 亚卫不但对摩西性情乖张，对待以色列百姓也心思怪僻，性格暴躁，常怀杀机。在西奈山他对百姓接二连三地以死相威逼：“不可触摸山脚，凡触摸的必要治死”；“不可闯过来到我面前观看，免得他们有许多人死

亡”；“要叫亲近我的祭司们自洁，免得我突然出来击杀他们”；“祭司和百姓不可闯到我面前，免得我突然出来击杀他们”。 (85) 亚卫在J书末尾的最后一次露面也显得古怪而不合常理，那时摩西带领以色列人抵达约旦河东岸，他为之奋斗终生的迦南之地就在眼前，但亚卫却莫名其妙地拒绝他实现其心愿：“现在我使你的眼睛看见了那块地，却不让你到那里去。”他安排摩西死去，又将他神秘地安葬在一道山谷中，“直到今日无人知道摩西的坟墓在何处”。 (86) 纵贯J书，亚卫既像一个令人捉摸不透的君主，又像一个偏执和任性的顽童。哈罗德·布鲁姆议论道，亚卫为何把一个可敬的受造物隔离埋葬，又拒不暴露坟墓的地点呢？也许是为了保存仅仅属于他自己的记忆？而这又是为了什么？一种伤害与被伤害的痛苦关系似乎能给出回答，占有而非亲密更非尊重，便是J之亚卫对待摩西的态度。 (87)

在对J书做出充分的文本分析之后，哈罗德·布鲁姆断言：“很清楚，J既不爱戴也不畏惧她的亚卫。” (88) 较之福音书中的耶稣，J书中的亚卫在更为根本的意义上是一个人。耶稣的神秘个性千百年来令人着迷，但亚卫比他有过之而无不及。与基督徒奉拜的耶稣相比，亚卫绝少与单个信徒发生关联，他显然令人畏而远之。后人创作过表现耶稣多重性格的《基督的最后诱惑》，却无人尝试写出一部《亚卫的最后诱惑》。这一事实启迪哈罗德·布鲁姆对J书进行历史性思考。J在距今约3000年的犹太教初创时期写作，显然不以为自己使用了神圣言辞，也不觉得自己笔下的创世、族长、约瑟和摩西行迹是神圣故事。这位犹太教、基督教、伊斯兰的共同源头几乎算不上宗教作家，对她来说亚卫远非“至高无上的存在”或“一切的一切”，而只是一个鲜活生动的文学人物，与后来摩西五经传世本的编订者R或以斯拉，乃至斐洛、亚基巴、迈蒙尼德等犹太文人哲士，以及基督教神学家们的上帝观念判然有别。 (89) 以斯拉时代（公元前5世纪）以降，伴随着摩西五经的定型，犹太教成为一种拥有经典的成熟宗教，在随后到来的希腊化时期，犹太人的上帝观念更由于希腊唯心主义和唯灵主义宗教哲学的影响而日益发生深刻变革，亚卫不再以人形出没于其子民之中，而升上遥远的高天，坐在位于天界最顶端的宝座上，身旁簇拥着不计其数的天使，周围有祥云缭绕。在此基点上，历代基督教神学家进而

把上帝诠释成一个形而上的观念神，亦即全知、全能、遍在、永恒、自由、圣洁、公义、慈爱等哲学概念的终极凝聚体。与上帝观念的抽象性和思辨性相对应，犹太艺术也愈益呈现出重时间而轻空间、重聆听而轻观看、重语词而轻图像的倾向。但在哈罗德·布鲁姆看来，所有这些都不过表现出后人对J书的“强误读”和“体制性误读”，因为在J书形成的后所罗门时代，尚处于草创阶段的犹太书面文化远未显示出日后的样态。仍以J之亚卫的拟人化特质为例，那时的亚卫时常面对面地与世人交流，有此经历者包括亚当、夏娃、亚伯兰、雅各、摩西，以及西奈山下的七十位以色列长老等，[90] 而他们皆未如后出的律法所言“人见我上帝的面不能存活”（《出埃及记》33：20）。

哈罗德·布鲁姆呼吁读者返回J书，认为返回固然“也许导致或强或弱的另一种误读”，但却能更接近于J本人对神灵的理解或误读，[91] 无论她的亚卫来自犹太民族的历史传说，来自他们的现实信仰，抑或来自她本人那深奥幽默的想象。正是J的误读造就了一部辉煌的文学经典和一个人格化的上帝，哈罗德·布鲁姆以“神性”、“人性”、“爱恨纠葛”、“原创性”等关键词揭示出J书的审美特征和文化意义：

> 神性与人性的爱恨纠葛是J的一大创造，是那种持续久远以致我们难以察觉的原创性的又一标志。……产生经典的这种原创性所隐含的冲击力使我们认识到，不论虔诚的修订者们如何拼凑，西方世界犹太人、基督徒对上帝的崇拜只是对一个文学人物的崇拜，即J的亚卫而已。[92]

四、J书的反讽艺术

哈罗德·布鲁姆高度评价J书的艺术成就，认为J是希伯来圣经作者中最伟大也最擅长反讽的艺术家，本质上是个喜剧作家。[93] 他说：“倘能想象一个犹太人的乔叟，他用卡夫卡、以撒·巴别尔（Isaak Babel）、纳丹尔·威斯特（Nathanael West）的怪异反讽写作，却又表现出托尔斯泰、华兹华斯的高度自然主义智慧，就应能达到J的高水平幽默，最终成为《坎特伯雷故事集》，以及托尔斯泰小说和卡夫卡寓言的始祖。”[94] 在另一处他又说：“J作为一个作家要比但丁或弥尔顿自信得多，他对人类品性的探讨是激烈和原始的，而对神的现实性的理解也是十分大胆的。正是在人类品性和神的现实性发生冲突的

时候，J几乎变成了不可更改的反讽家。作为对其模式的理解，卡夫卡是J的所有继承者中间最优秀的”。[95]

学术界通常将反讽的源头追溯到苏格拉底。黑格尔称“苏格拉底式反讽”为“人对人的特殊往来方式”，是一种“主观形式的辩证法”，[96] 指的是“以某个特定命题去表述相反的结论（相矛盾的原则），以便使对方怀疑自己的前提；亦即以故作无知去引导对方认识自己的无知”。[97] 换言之，这是一种运用对话技巧实现的反讽，表面上假装谦逊，其实意在暴露对方的谬误。哈罗德·布鲁姆说，J与这种反讽无缘，可将其置于一旁。J的反讽“既不是古典的也不是浪漫的，既不是希腊的也不是欧洲的；如果反讽说的是一回事，而意指的是另一回事，或者其激发的是一种不可能实现的期待，J就算不上一个反讽家”[98]。但是，“如果反讽是源自强有力的现实性之各个不相称层面的并置或冲突，那么，J提出的反讽标准就是史无前例的”[99]。

从J书中常能看到这种“不相称层面的并置或冲突”。且以“神人交合生子”[100] 为例，J提到，“亚卫看见人在地上罪恶很大，终日想的都是邪恶，于是后悔造了人，心中忧伤”。而邪恶之人是如何繁衍后代的？竟与“上帝的儿子们”有关：“上帝的众子看见人的女子美貌，就随意挑选，娶作妻子。”然而吊诡的是，他们那不相称的结合非但没有造成悲剧，反而“生出了上古英武有名的人”！亚卫确认人是“属肉体的”，决意不让上帝的灵“永远住在他里面”，而上帝那些多情的儿子们是否也“属肉体呢”？J却缄默无语。按照正统的弱误读，这个段落写的是人的堕落，为随后的“洪水灭世”做出了铺垫，哈罗德·布鲁姆却慧眼独具地发现：

> J所表达的是一种反讽的担忧，甚至可能是一种欣赏。具名的人类——以前，亚伯兰是以完全不同的方式成为亚伯拉罕，雅各也是这样成为以色列的，摩西则成为亚卫的信使——全都来自地与天的不正当婚姻。J的语气中没有任何恐惧和病态，只有激烈的和崇高的反讽。[101]

论及J“将不相称层面加以并置”造成的反讽时，哈罗德·布鲁姆举出的另一例是伊甸园里的蛇。蛇是亚卫创造的动物，本应低于人，由人看管，但它却奇怪地“比那男人和女人具有更完善的意识，……既

比人还要属人，同时又不止是人，尽管它不属于上帝的儿子们之列”。而“亚当的妻子（在亚卫诅咒之前她一直是无名的）对蛇的能说会道、站立和聪明一点也不感到惊奇，不论是在它表现出的人的方面，还是在它所传达的信息方面”。J没有说也没有暗示蛇是邪恶的或动机不纯的，只是说它是狡猾的和诡计多端的——就此而言，蛇已远远胜过作为“万物灵长”的人。蛇没有撒谎，它那半真半假的话已足够把人引向灾难：“女人之所以吃那果子是为了获得智慧，但她获得的却是有关死亡的知识，并且根本上就是死亡本身，不过这是在亚卫把她和她丈夫逐出伊甸园之后的事。” (102) 就这样，借助于一出蛇与人之间诱惑与被诱惑的戏剧，J以其卓越的反讽艺术揭示出“无限的人之渴望与有限之人的局限”之间的辩证法。然而，这出戏剧却遭到后世的多种强误读。犹太教和基督教正统神学家将蛇与魔鬼撒旦等同起来，此类批评最典范地出现在弥尔顿的《失乐园》中。对此，哈罗德·布鲁姆嘲笑道：“它当然与J的故事没有任何关系，哪怕是最轻微的关系。” (103) 诺斯替主义 (104) 者则对蛇进行实用主义的提升，强调它在人的意识解放中的作用，将它等同于其果子能使人辨别善恶的知识之树，主要功能在于“通过一种性惩罚来净化意识”。哈罗德·布鲁姆认为此种误读比正统的神学说教更有启发意义，但两种读法均无力“把J读作源头性的反讽家，亦即她自己那种十分奇怪却又晦涩的反讽家”，而这乃是对J “持久的独创性的最好赞词”。 (105)

哈罗德·布鲁姆还分析了J之反讽的复杂多样性。她的著作始于反讽，称亚卫像顽童一样用泥巴捏出亚卫；也终于反讽，写亚卫神秘而怪异地安葬摩西。纵贯始终，其笔锋时常指向亚卫，谓其诸多行为都缺乏一个威严上帝的应有之义。亚卫决定毁灭罪恶之城所多玛和蛾摩拉时，亚伯拉罕怎敢接二连三地向他讨价还价，而他又怎能三番五次地步步退让，从50到45、40、30、20到10，最后答应只要城里有10个义人就不施毁灭？ (106) 雅各怎能以其凡俗之身与一位神圣天使摔跤且取得胜利，那天使则如同无赖汉，公然违规攻击对手而使之受伤？ (107) 难道是J为了抬高雅各竟不惜留下渎神之嫌？从纯粹表现人际关系的场景中也能时常看到极具反讽意味的情节。例如，当饥渴难忍的以扫向兄弟雅各讨喝红豆汤时，雅各怎可能提出以其长子权相交换的

无理要求，而以扫居然不假思索地一口答应？ [108] 无论J的动机如何，这幅场景都能使人在领略其反讽艺术之际，倍感雅各的工于心计和精明强悍。J还擅长进行常规的戏剧性反讽，即一种由“观众的无所不知和角色的有所不知形成对照”而造成的反讽，它“带有令人满足的色彩，来自观察者的高视点位置和全知心态”。 [109] 雅各从拉班家出走时，其妻拉结悄悄偷走拉班的神像，藏在骆驼的驮篓里。拉班追上雅各，未找到神像而指责他偷窃，雅各则怒气冲冲地斥责拉班诬陷了他。 [110] 这时观众（或读者）由于知道拉结确实偷了神像，而得以对拉班和雅各的无知发怒形成一种反讽式的愉悦。此外，J还常以谐音双关语词表达反讽之意，如“雅各”之名（Ya’akov）既指“脚踵”（akev），又指“欺诈”（akav），以扫被他骗去父亲对长子的祝福后惊呼：“雅各这名字应验了，因为他的确是个骗诈者，他从前夺了我长子的名分（bekorati），现在又夺了我的福分（birekati）。”[111]

五、相对于莎剧的J书

本文开头处提到，在哈罗德·布鲁姆看来，莎士比亚戏剧是文学经典的核心，J书仅仅位居其后。针对有人置疑J书的文学性质而视之为宗教文本，哈罗德·布鲁姆表示，与莎士比亚戏剧一类文学杰作相比，他不觉得J书中“含有任何上帝启示的话语”， [112] 因为从宗教崇拜方面考察，J和莎士比亚“都不是信仰者，至少不是奉行多数人信念的信仰者”。 [113] 不错，J是圣经的早期作者之一，但她从未以圣经作者的身份写作过，也不可能以那种身份写作，她那时尚未出现“圣经”的概念。只是在她所处的年代600年以后，希伯来圣经的最早部分才编纂定型；而另一个600年之后，即时至公元2世纪，圣经才成为犹太拉比的诠释对象。因此“以为J是个史学家或神学家，比主张她是个散文诗人会犯更大的错误”。 [114] 哈罗德·布鲁姆用“散文诗人”（prose poet）界定J的文化身份，依他之见，一如散文体的莎士比亚，J也用散文体讲故事，她的叙事“有一种莎士比亚式的生机活力，言词之间充满巧妙的应答，与莎士比亚戏剧如出一辙”。 [115] J的意图是运用自己那种亦庄亦谐的反讽艺术，从一种独到的视野讲述或复述本族民众及其上帝的故事，而不是“从诗意故事中选择崇拜形式”；“J和莎士比亚都是

达于崇高之巅的诗人，他们皆未将能量消耗于从诗意故事中选择崇拜形式方面”；他们之间的差异是程度上而非性质上的。(116) 所以，完全应当也可以像阅读莎士比亚戏剧一样阅读J书。

哈罗德·布鲁姆认为，文学经典的考察维度和衡量尺度只能是美学方面的，必须涉及“娴熟的形象化语言、原创性、认知能力、知识、丰富的词汇”，(117) 以及“真实性”、“普遍性”等元素。他对J书和莎剧的比较分析便贯彻了这种审美批评原则，比如，他说莎士比亚“写出了西方传统中最好的诗文”，在“人物的表现、记忆在认识中的作用、语言中指代新意的种种隐喻”等美学要素的原创性方面都“驾轻就熟”，以致“任何心理学家、思想家或修辞学家都无法与他相比”；(118) 而在莎士比亚以前的作家中“，J的表现力是无可比拟的”，(119) 她具有出类拔萃的原创性，“在希伯来语文乃至古代近东的所有语文中首次将她有用的各种文体组合起来”，(120) 创造出一种新颖的综合性叙述体裁。又如，哈罗德·布鲁姆断言两位作家都出色地表现了“真实性”，莎士比亚以多样化的文学风格揭示出真实的各个方面，他总在呈现某种新鲜的真实，而不摹仿业已显示过的真实；J则以全部西方传统中最为怪异的形式，迫使真实的希伯来精神呈现出来。再如，哈罗德·布鲁姆还认定两位作家的作品都具备完全的“普遍性”品格。他赞成安东尼奥·加西亚贝里欧的观点“普遍性是诗歌价值的基本性质”，(121) 同意经典的普遍性程度与其价值的大小形成正比，认为莎士比亚以一种普遍适用的表现方式打破艰深与浅显“、陌生性”与“熟悉性”之间的艺术对立，超越贵族与平民、上流社会与下层民众之间的审美分野，赢得各阶层观众的普遍喜爱而直抵经典的中心；J甚至更具普遍性乃至普世性意义，她的文学世界雅俗共赏，日后被其修订者们加工增订，奉为圣典，用于更为普遍的道德、精神和体制性目的。(122)

在实际研究的具体运作中，哈罗德·布鲁姆的文学经典批评主要是从人物形象的审美解读和作品语言的艺术分析两个角度切入的。就人物形象而言，他惊叹莎士比亚塑造了一系列不朽的艺术典型，比如福斯塔夫、夏洛克、哈姆莱特、奥赛罗、伊阿古、李尔、麦克白、克莉奥佩特拉、泰门、普洛斯彼罗等，其中一些甚至成为“自由的自我艺术家”，(123) 能够不受剧作家约束地自我倾听、自我改变、自我转

向、自由行事和自由创造。J笔下人物数量虽少但质量极佳，在描写的生动性、性格的丰富性、内在生命力的强劲旺盛性等方面，亚卫及那些神形的男女人物均比荷马史诗中的神灵及众人更接近于莎剧人物。亚卫被赋予某种不可思议的渗透性力量，那力量是“动态变化的，即便在约束中也是不可约束的，即便被设定了疆界也是无边无际的；他释放能量的时间性超越了空间性，其灵感的听觉意义多于读者的视觉自由”(124)。J与莎士比亚的最为接近之处，或许在于他们对自己所想象的世界都持有无穷的新奇感，他们塑造的人物都有永不止息的好奇心和不可压抑的自由意志。在弗洛伊德看来，人总是遭到过度的控制，其性格决定了命运，那性格早在婴儿时期就已形成。在荷马笔下，人也被过度控制，就连主神宙斯也无法摆脱命运的支配。但J的亚卫却是个例外，他不被任何人控制，也不被神灵支配，因为只有他是唯一的终极之神。其实，他乃是个“倾向于过度支配所有人和所有事的顽童”(125)，而这正是其形象的放射光辉之处，因为强大的生命力意味着任何事的成就都有可能；亚卫的推动力又能借助于“契约”关系施于所有的一切：一切人、一切群体及自然万象。雅各被生为脚踵，抓住孪生兄长以扫的脚踵降生于世，前半生一直都在奋力摆脱脚踵式的命运；但当他与亚卫派来的天使摔跤得胜后，却成为一个强有力的英雄，再也不是脚踵。摩西本是一对利未族夫妇的弃婴，自幼命途多舛，后来却由于被亚卫召选而成为拯救民众于危难之中的民族领袖。哈罗德·布鲁姆提醒人们不可轻视亚卫形象的特别重要性，他说，在一个由造物主创造的世界上，莎士比亚最具创造性，而J却是造物主的创造者；“做造物主的创造者，或曰写作上帝，是当今即便最为强劲有力的作家也无法胜任的重负”(126)。

就语言艺术而论，哈罗德·布鲁姆对莎士比亚推崇备至，称其戏剧给人“一种语言艺术的震撼，比任何作品都更宏大也更确定，令人信服地感到那根本不是艺术，而是一种永恒的存在”(127)。与此同时，他对J书的语言也赞不绝口，认为J是所有伟大作家中最为简约精练的一位，“她不断地表明，省略某些内容不谈，是迫使读者变得更敏捷的最佳方式。其简约文风得自一种机敏的意识：必须回避读者的预见性反应，或者以某种异常手法激发出他们的新鲜感”。J对人物个性的

简约描写是运用多种俏皮话、双关语、同音异义字、民间口头语等达成的，它们“实在流露出莎士比亚式的机智性和丰富性”(128)。总体上看，J书语言的卓尔不群尤其通过出色的反讽艺术表现出来，哈罗德·布鲁姆坚称，反讽堪称文学杰作的生命和精髓，不懂反讽就算不上艺术家。

综合评估，哈罗德·布鲁姆认定莎剧在文学经典的行列中首屈一指，J书则略逊一筹而紧居于其后。但J书也有超出莎剧的优长，在于其正面人物都享有神恩（the Blessings），即蒙神赐福的灵性生活，而大体上说，莎剧人物却与神恩无缘，即便那些最聪明、最富于激情的人物，诸如哈姆莱特、福斯塔夫、克莉奥佩特拉等也都如此。

小结

哈罗德·布鲁姆对J书的论述有几点值得注意：一、对于圣经这部卷帙浩繁、寓涵复杂、成书历史漫长的古代典籍，他采取了“针对一点深入剖析”的策略，专议最早汇入摩西五经的原始文献J书，避免了泛泛而谈可能导致的空洞和肤浅。二、他的论述聚焦于J书的来龙去脉、作者身份、亚卫形象、反讽艺术，及其与莎剧的比较分析等，这些均属于基本的文学议题，总体上确保了所论课题的文学研究性质。三、他运用误读理论及陌生性、原创性、崇高性、真实性、普遍性等文学经典批评概念研读对象，特别注重分析艺术形象和语言特色，致使其研究显示出审美批评的纯正品质，呈现出显见的当代性和前沿性。所有这些都有助于推动圣经文学及比较文学向纵深发展。但由于J书的本真面目深藏于摩西五经之中，J的身份也难以确切考证，加之其他各种限制，哈罗德·布鲁姆的这项研究难免带有较强的主观色彩，某些论断显得牵强武断，还有待进一步推敲论证。

圣经叙事批评的反思和展望(129)

20世纪70年代中期以降，一批西方学者（主要是美国和以色列学者）将当代叙事学理论运用于对圣经叙事作品的研究，出版一批重要著述，有力地深化了学术界对圣经文学特质的理解和认识。本文扼要

回顾该领域的学术成就，探讨那批学者的理论贡献，分析其存在的缺陷，并对圣经叙事批评的未来走向进行某些思考。

一、圣经叙事批评的历史回顾

自20世纪70年代中期起，由于受到正在勃兴的经典叙事学的影响，圣经学术界日益感受到运用叙事学理论研究圣经的必要性，文学评论家也意识到进行这种研究的可能性，二者逐渐走到了一起。圣经学者得到文学研究者的协助，日趋熟练地掌握了正在流行的叙事学理论和方法，尽管他们的主观意图依然是阐释圣经。此后，叙事批评从形式主义批评和新批评的范式中脱胎而出，带着结构主义、修辞学和读者接受理论的某些成分，70年代中后期取得早期成果，80年代发展成研究旧约历史故事和新约福音书的流行方法。

1977年，一个名叫大卫·罗斯（David Rhoads）的青年圣经教授邀请文学研究者多纳德·米琪（Donald Michie）用分析短篇故事的方法讲解一部福音书，米琪的讲解不仅使学生也使罗斯眼界大开。这件事最终导致《作为故事的〈马可福音〉》于1982年问世。大卫·罗斯在该书前言中回顾此事道：

> 五年前我请一个英语系的朋友多·米琪向我的“新约概论”课程的学生表明，怎样像阅读一篇短篇故事那样阅读一部福音书。我听这位英语教师讲解《马可福音》之际，被他讨论故事时新鲜而令人兴奋的方式所吸引。他谈到戏剧中的悬念，他把耶稣当成一个极力传播其信息的人物来讲解，他表明了矛盾冲突如何在耶路撒冷达到高潮。那次讲演留给我了比对《马可福音》本身还浓郁的兴趣，学生们随后讨论故事时也变得异常热烈。(130)

大卫·罗斯和多纳德·米琪合作完成的这项成果有力地证实了运用叙事学理论阅读福音书的可能性，表明只有把《马可福音》读为一部连贯的叙事，才能强烈地体会到它的感人力量。翌年又有两部同类著作刊行，分别是金斯伯利（Jack D.Kingsbury）的《〈马可福音〉的基督论》（The Christology of Mark’s Gospel，1983）和库普柏（R.A.Culpepper）的《第四福音剖析：一种文学构思研究》（Anatomy of the Fourth Gospel：A Study in Literary Design，1983），两书都自觉地运用了被罗斯称为“叙事批评”（Narrative criticism）的方法。几年后金斯伯利出版《作为故事的〈马太福

音〉》（Matthew As Story，1988），对首卷福音书也做出卓越的叙事研究；坦尼希尔（R.C.Tannehill）则推出《〈路加福音—使徒行传〉叙事的一致性：一种文学阐释》（The Narrative Unity of Luke-Acts：A Literary Interpretation，1986），对路加的著作予以叙事分析。90年代新约叙事批评的成果层出不穷，而上述四人——罗斯、金斯伯利、库普伯和坦尼希尔——在此领域充当了先驱者角色，正是他们最早对《新约》开头的五卷书做出精彩的叙事评述。

对《旧约》进行叙事批评的早期著作之一是罗伯特·奥特（Robert Alter）的《圣经的叙事艺术》（The Art of Biblical Narra-tive，1981），该书揭示出希伯来圣经的叙事奥秘，雄辩地表明圣经文本是一个各部分相互联系的统一体，而不是由互不相属的零散材料拼凑成的组合物；只有把它当成故事欣赏，或者从文学风格的角度欣赏，才能充分领略其艺术魅力。例如对于读者通常视为缺陷的种种文字重复现象，奥特认为它们多属作者有意为之，其实能体现出别具一格的叙事技巧。他把重复分成五类，分别是字词重复、母题重复、主题重复、行为序列重复、类型化场景重复。奥特的著作在学术界引起巨大反响，一经发行就好评如潮。在此前后研究《旧约》的叙事批评名著尚有巴尔·伊弗拉特（Shimon Bar—Efrat）的《圣经的叙事艺术》（Narrative Art in the Bible，希伯来文版1979，英文版1989）、布莱纳（Athalya Brenner）的《圣经叙事中的以色列妇女：社会作用和文学类型》（The Israelite Woman：Social Role and Literary Type in Biblical Narrative，1985）、斯腾伯格（Meir Sternberg）的《圣经叙事诗学：意识形态的文学与阅读的戏剧性》（The Poetics of Biblical Narrative：Ideological Literature and the Drama of Reading，1985）、大卫·加恩（David M.Gunn）和丹纳·弗威尔（Dann N.Fewell）的《希伯来圣经的叙事》（Narrative In the Hebrew Bible，1993）等。其中伊弗拉特以细腻的笔法论述了叙述者在文本中的存在及其功能，作者在塑造人物、安排情节、处理时间和空间方面的匠心，以及希伯来叙事文学的文体风格，最后对《撒母耳记下》第13章所载“暗嫩与他玛”故事做出综合性分析。斯腾伯格在其鸿篇巨制中建构起一个甚为繁详的圣经叙事批评体系，论及各种叙述

模式的特征、视点与阐释的关系、局部真实与整体真实的关系、意义的呈现、重复的结构、劝说的艺术、意识形态与修辞学和诗学的关系等。他特别强调圣经首先是一部意识形态著作，对它进行任何文学批评都不能无视其宗教背景和神学典籍性质，从而表现出后经典叙事学的某些理论倾向。

大卫·罗斯、奥特、金斯伯利、库普伯、坦尼希尔、巴尔·伊弗拉特、斯腾伯格等叙事学者一改历史考据学的传统观念，将圣经中的叙事性作品理解为“艺术”，主张其首先具有“诗性”而非历史文献属性，学者的着眼点应是文本自身，是故事世界赖以建构的文学技巧，而非文本以外的种种历史元素。进行叙事批评的第一步是将历史记载转换成故事，一如帕林所言：“《创世记》中的亚伯拉罕不是一个真实人物，就像图画上的苹果不是真正的水果。这样说不是要判断历史上曾否有亚伯拉罕存在，就像论述苹果是否存在一样；只是说明我们不该将历史人物和故事中所呈现的形象混为一谈。”(131) 论及叙事批评的特质时，斯腾伯格称叙事为“功能性的结构，为达到沟通目的而采用的方法，是叙事者与听众之间的交流；叙事者要透过一些安排来产生某种效果”(132) 。所谓“叙事者要透过一些安排来产生某种效果”，大体是说真实作者要借助隐含作者、叙述者、受述者和隐含读者将信息传递给真实读者，并通过对人物、情节、时间、背景的精心处理，运用适当的聚焦手段和行之有效的修辞技巧，实现最佳的信息传递效果。

二、圣经叙事批评的学术反思

长达两千年的圣经学术史上流行过不计其数的释经理论和解读方法，较之以往的理论和方法，圣经叙事批评的理论基础和操作范式令人耳目一新，显示出多方面的学术优长。

首先，叙事批评专注于圣经文本自身，在历史背景不确定的情况下为分析文本提供了重要的学术视角。这种方法的迷人魅力在于它以文本为中心，寻求以其自身的话语——而非来自其他渠道的资料——去理解圣经。在某种程度上，它实现了一批圣经学者的愿望：以较少

时间观察圣经外围之事，而以更多精力研究圣经本身。以往两个世纪人们对圣经卷籍的资料来源、著述者、成书时间和地点、文体样式、编纂过程等进行了殚精竭虑的考辨，得出种种富有启发性的结论，然而学者们彼此一致的见解并不多见。叙事批评的长处在于，它能使研究者暂时无视那些悬而未决的问题，而从文本的诗学或艺术层面发现隐含作者所要传达的信息。例如对于众说纷纭的同观福音问题，是马可在先，马太和路加从《马可福音》中取材；还是马太和路加在先，《马可福音》是它们的缩写本？编修批评家对此进行研究时必须首先预设一种解决方案，但叙事学者则不会遇到类似的麻烦，因为在他们的视野中，无论马太、马可还是路加的福音书都是一个完整的文学天地，不依赖他者而独立存在。资料来源批评家和形式批评家皆瞩目于构成最终文本的局部篇章，认为对最终文本进行分割和重组能恢复圣经成书的历史经过；叙事学者则无意于分辨各种类型或时期的片断传说，而主张按照所有段落的现存顺序进行完整的阅读。他们把大部分精力用于对文本的阅读和再阅读，所思考的是特定对象在文本自身的上下文或故事背景中呈现出的意义，以及叙事者如何揭示出了那些意义。

其次，叙事批评有助于圣经研究进入可与学术界自由对话的领域，还有利于缩小专家和普通读者之间的距离。由于研究者运用在文学界普遍适用的叙事学理论解读圣经，其成果得以被各种读者心悦诚服地接受，圣经研究也因而获得更加重要的学术地位。事实上，许多信奉基督教的学者在一般性文学期刊上发表了文章，而自称无意追随任何宗教的专家教授也对圣经叙事批评发生兴趣，出版了研究论文和专著。圣经源于古代犹太人和初期基督徒的日常经验，本来就是平民大众的读物，但后世解经家却有意无意地将其阐释得玄而又玄，历史考据学者也倾向于认为阅读圣经是研究者的专利。他们似乎觉得，如果缺乏高深的学问，不具备关于圣经起源和编纂的专门知识，就无法正确理解它。叙事学者则另辟蹊径，寻求从隐含读者的视角理解文本，而隐含读者是内在于文本的理想化读者，即便对文本的起源和编纂过程一无所知，也能按照隐含作者所期待的方式对特定内容及其意义做出反应。事实上，叙事学者在不少情况下对圣经的见解与普通读

者的理解十分接近，这被汉斯·弗雷称为学术研究向圣经本身之“平易感”（the plain sense）的复归(133)。当然，这样说并不意味着圣经隐含作者的目光总能与后世读者的目光相重叠，比如《马太福音》10：24称“学生不能高过先生，仆人不能高过主人”，语中流露的因循守旧观念就难以被现代读者所接受。其实随着时过境迁，今人日益远离圣经形成年代，包括叙事批评在内的现代理论恰恰能使圣经学术焕发出强劲的生命力，进而满足读者全面正确理解圣经的需要。

第三，叙事批评从故事层面释读圣经，有助于协调各类读者对文本的不同见解。它无意于追索圣经形成前可能遭遇过的复杂多样的成书经历，而将目光锁定于唯一的最终文本，这种方法对那些遭到历史考据学挑战的人尤其具有吸引力。历史考据学固然为各种信仰社团提供了不计其数的研究成果，它所遵循的历史原则和体现社团至高利益的信仰之间却始终存在程度不等的张力。阿兰·库普柏指出：“史学研究需要怀疑主义，它最后所提供的仅仅是多少有些可能性的证据之重组。”(134) 怀疑主义是一种远离既定信仰的声音，而圣经的叙事性作品是在信仰的引导下写成的，必然希望人们也在信仰的引导下阅读。由于叙事批评高度尊重故事本身的意义逻辑，它所得出的结论必然以信仰的原则为出发点，这就为持不同见解的基督徒读者找到共同的阅读基础。另一方面，它也将非基督徒读者带进一个信仰的天地，以隐含读者所限定的信徒目光鉴赏诸如上帝创世造人、摩西降十灾惩罚法老、耶稣行施神迹之类奇妙描写，因为读者无论持何种信仰，只有自然而然地融入故事之中，完全认同隐含读者的理解，才能真正领悟故事的诗意。试想某中国读者阅读女娲补天、嫦娥奔月、孙悟空大闹天宫一类故事时，倘若怀疑它们“不科学”，属于“胡编乱造”，还能品味到其中的艺术美吗？

第四，叙事批评能为陶冶情操乃至改造社会释放出圣经故事的固有力量。现代学者已愈益深刻地认识到叙事活动所拥有的约束人、塑造人、改造人生和世界的巨大能量。从某种意义上说，人类文化的积淀乃是借助以语言为媒介的叙事活动实现的，而人类天性中原本就潜伏着一种“叙述品质”（narrative quality）(135)。那些脍炙人口的故事往往具有激动人心的力量，原因在于它们含有“生活的样式”（the

shape of life）[136] ，是对生活原型的浓缩和升华。圣经故事凝聚了一个奇异民族的历史生活，这个传由神秘力量命名为“以色列”（《创世记》32：28）的弱小民族相信自己是天地间唯一上帝的选民，他们凭借着独特的宗教信仰，不但克服千难万险，在一个大国林立的世界中生存下来，而且为人类文化做出有口皆碑的卓越贡献。由这个民族孕育的基督教延续了以色列人的奇迹，不仅赤手空拳地击败装备精良的罗马军团，征服西方古典文化而取得罗马帝国国教的地位，还逐渐发展成迄今信徒最众的世界性宗教。古代以色列人和初期基督徒的喜怒哀乐、企盼追求、沉思冥想及其凝聚的文明精华无不生动形象地体现在圣经故事中，这使圣经叙事批评在揭示其中蕴涵的人生哲学和社会经验，实现圣经的认识和审美价值方面显示出特殊的重要性。

第五，叙事批评还能为“纯美学”性质的圣经文学研究提供切实可行的操作范式。朱维之先生在1986年发表的《希伯来文学研究的新途径》中说：

> 一个世纪以来，欧、美、日本的希伯来文学研究以大学的神学院为大本营；他们的目的，首先是要弄清希伯来宗教的源流、本质和发掘的历史，文学不过是表现宗教意识的手段。我们现在研究的新课题，却是世界文学史的一个部门。我们大学中的文学系有“世界文学”或“外国文学”这门课，“希伯来文学”就是其中的一章。我们的目的是要弄清世界文学中这一部分的发生、发展、特质和影响，赏析它们的艺术特点。过去一个世纪中，也有人走这一条路，但是被排斥了，说是纯美学的观点，是他们务要避免的路。我们现在所要踏上的新途径正接近这条不可避免的路。[137]

这番话是在中国改革开放后不久写下的，那时希伯来文学刚刚走出禁区，成为大学课堂上和学者书房中的学术领域。朱维之先生主张在“外国文学”的脉络中研究希伯来文学，重在赏析其艺术特点，今天看来，圣经叙事批评便是实现这一目的的通途之一，它从审美角度观照圣经故事的世界，玩味其中艺术要素的性质和内在含义，一般不涉及外在因素，也无意于求索字面以下的隐喻或神秘意义。当然，今天的研究不仅可以诉诸叙事批评，也可以借鉴所有其他行之有效的理论和方法；不仅应瞩目于圣经的形式美，还应全面开掘其各方面的精神文化资源。

圣经叙事批评在得到种种肯定的同时，也难免遇到某些非议。比

如，认为叙事学者把摩西五经和福音书当成连贯的故事，而实际上它们乃是零散材料的组合；认为叙事学者在强调文本是有机联系的整体之际，把一些确属异质的成分也不加分析地糅合在了一起；认为叙事学者带有“非历史化”的倾向，使圣经“被逐出原来停泊的港口，漂浮在现代相对论的海洋中” (138) ；批评他们企图把得自现代文学研究的概念强加于古代作品，试图用研究虚构小说的方法解释具有历史意义的经卷；指责他们忽略了圣经的资料功能，以致削弱了经卷的历史见证价值；宣称他们忽视初期教会对圣经的理解，其理论与犹太教和基督教神学缺乏合理的内在联系，等等。 (139) 这些非议的正误得失另当别论，需要指出的是，透过这些负面议论，圣经叙事批评的理论特征反而更趋明晰：它把原始资料或许千差万别的经卷当作内在诸要素有机联系的完整故事；它无视圣经形成的历史过程、圣经的资料功能或历史见证价值，以及犹太教和基督教的神学诠释传统；它的概念和方法来自世俗文学尤其虚构小说研究领域。

三、圣经叙事批评的未来走向

参照90年代经典叙事学向后经典叙事学转型期间的理论动向，对圣经叙事批评的整体走向可尝试做出某些评估。据申丹研究，自80年代初期起西方一批小说学者将注意力转向意识形态研究，转向文本外部的社会历史环境，将作品视为一种政治现象，在这种氛围中叙事学出现与政治批评和文化批评合流的倾向。90年代中期以后越来越多的叙事学者“再度重视对叙事形式和结构的研究，认为小说的形式审美研究和小说与社会历史环境之关系的研究不应当互相排斥，而应当互为补充”，这导致叙事理论研究的复兴，表现出三个特点：其一，分析文本时转为注重读者和社会历史语境的作用；其二，重新审视或解构经典叙事学的一些理论概念；其三，注重跨学科研究，有意识地从其他派别吸取有益的理论概念、批评视角和分析模式，以求扩展研究范畴，克服自身的局限性。 (140) 在此理论背景下反思七八十年代的圣经叙事批评，可以看出，叙事学者在专注于圣经文本的形式审美要素之际，或多或少地忽略了意识形态角度的分析，对拓宽视野汲取其他派别之长、从事跨学科研究也关注不够。

文学作为社会的意识形态之一，与意识形态的其他部门（政治、法律、哲学、宗教、道德等）始终保持着水乳交融的联系，这要求学者即便进行文学内在要素的研究，也不能无视其他意识形态对文学的潜在影响。20世纪的语言学家不仅研究语言自身的规律，还探讨语言与社会、文化、意识形态的关系，提出“观念在社会中是以话语、表达方式、言说或书写的文字来传播的，因此从某个方面和某种程度上说，研究意识形态就是研究社会中的语言”。 (141) 以现代语言学理论为基础的叙事批评难免涉及意识形态研究，就圣经叙事批评而言，尤其涉及对古代犹太教、基督教神学观念的研究。事实上，圣经故事之所以采用某些特定的结构模式，往往是因为作者追求更好地传达神学教义。士师们的故事出现在一个大同小异的叙事框架中，作者借其展示出“犯罪—受罚—呼求—得救”的历史观。圣经在性格塑造和人物关系处理方面常有二元对立特征，这与犹太教和基督教的宗教思维模式彼此关联。对这种现象，米克·巴尔的见解富有启发性：“认为只有文本的评论部分才传播意识形态的观点可能幼稚可笑。文本的描写和叙述部分可能同样交流意识形态，只是传播的方式不同罢了。话语形式……本身就有意识形态的含义。” (142)

七八十年代的圣经叙事批评从整体上对意识形态问题关注不够，但也有例外，典范一例是斯腾伯格的《圣经叙事诗学：意识形态的文学和阅读的戏剧性》。该书强调圣经首先是一部意识形态著作，忽略这一点而企图对它进行“纯文学”讨论，随时都可能得出简单武断的结论。斯腾伯格以《撒母耳记上》所载扫罗被废黜之事为例，详尽地论述了作者的宗教观念如何体现在叙事过程和叙述行为中 (143) 。研究表明，叙事具有“审美意识形态”的特殊本质，从内容上看，“任何叙事都是对现实世界的某种意识形态化了的解释”；从方式上看，“一定的叙事写作方式形成一定的写作风格，而种种风格背后的制约要素之一就是意识形态”。 (144) 联系圣经文本，稍加观察即可发现，它的宏观构思显示了犹太教和基督教的历史观念，它的人物则带有类型化特征，是其人学意念的艺术符码。更多地注意到圣经文本的意识形态性质有助于叙事批评的深入，笔者相信，未来的圣经叙事艺术研究必将在这里找到一个向纵深发展的突破口。当然前提是持守形式与审美研究的

本体论，避免叙事批评蜕变成庸俗社会学、机械历史学和简单的政治批评。

笔者同时相信，圣经叙事批评的深入发展还将与其他批评范式的发展同步进行，与它们兼存共荣，共同推动圣经研究的繁荣兴盛。现代学术的进步日益呼唤宽容的心态和开放的局面，呼唤多种理论和批评模式同时并存，相依互补。其实任何一种曾经蔚成风气的批评理论都有其流行的理由，而相对于它的学术优长，也都有自身的薄弱环节和局限性。模仿型理论有助于揭示文学与外部世界的关系，但缺乏对作者、读者和文本的关注；表现型理论充分注意到作者意图及其情感状态在创作过程中的地位，对外部世界、读者和文本则注意不够；实用型理论强调了读者或观众对文学活动的参与及制约作用，却失之对外部世界、作者和文本的足够重视；最后，客观型理论着眼于文本的内部解析，又不免在某种程度上割裂文本与外部世界、作者和读者的关联。

作为一种兼具某些实用型理论要素的客观型批评范式，圣经叙事批评的学术优长和缺陷互为彼此存在的前提。它之所以能在文本的世界里纵横驰骋，寻幽探奥，发现一幕幕别有洞天的景观，是因为付出了牺牲关注历史和作者等等对象的学术代价。它的缺失有待于其他理论的优长来弥补，比如，有待于历史考据学揭示文本形成前的资料来源、形式特征、编修过程和编修者的神学观念；有待于阐释学为理解意义提供本体论、认识论和方法论的哲学支撑；有待于社会学探讨文本与其赖以生成的社会背景之间的复杂关系；有待于读者反映批评描述阅读接受活动的能动性及其对意义产生的制约性；有待于修辞学提供研究论说形式和效果的思维和操作范式；有待于原型批评运用现代心理学透视叙述意象的宏观构成；有待于解构主义破除陈旧的结构观念而引领一种更具灵活性的解读活动；有待于女性主义提供诠释圣经的女性文化视角；还有待于后殖民主义着眼于前殖民统治者和被殖民者的现代政治、经济、文化处境，提供一种特别为发展中国家学者所推崇和运用的读经视野。

圣经是一座蕴蓄着多种文化资源的矿山，对它的开采需要全方位

多途径地进行。叙事批评只是其中一种途径，它并不排斥更不企图取代其他途径。如同其他各种拥有学术生命力的批评理论，它的理论体系亦有待于继续充实发展，从而更具科学性和实用性。可以认为，在与其他批评理论联袂完成引导读者深入理解圣经的历史使命过程中，圣经叙事批评本身也将日益成熟，不断趋于完善。

圣经叙事的重复艺术 (145)

重复是人们司空见惯、习以为常的自然现象和文化现象。日出日落、冬夏寒暑，时光在周而复始地重复；婴儿降生、老人辞世，人生在周而复始地重复；王朝盛衰、民族兴亡，历史在周而复始地重复。正是慨叹于世间万物的重复性质，传道者说："日头出来，日头落下，急归所出之地。风往南刮，又向北转，不住地旋转，而后返回转行原道。……已有的事，后必再有；已行的事，后必再行。日光之下，并无新事。"（《传道书》1：5—10）所谓"日光之下并无新事"，说的就是凡事皆重复，凡事皆模仿，凡事皆复制。

古往今来的理论家早已注意到举目可见的重复现象，并对其做出种种富有说服力的诠释。圣经学者也充分观察到圣经文本中的重复策略，对其做出多方面的分析。本文在此基础上展开讨论，辨析重复在圣经文本中的类型和特点，解读重复与变化的关系，追溯重复现象的成因，并探讨它们对实现叙事意图所发挥的功能。

一、重复理论一瞥

"重复"（repetition）是西方文学理论和文化理论的关键词之一，相关论述可追溯到前苏格拉底时期。

柏拉图的"理念论"便建立在重复理论的基础上，对后世哲学影响深远。"理念论"认为现象世界与实在世界相分离，现象世界变化不定，是实在世界亦即理念世界的模本，而理念世界则永恒不变，是实在世界的原型。世间万物都模仿了理念，例如美的事物之所以美，就是因为模仿了美的理念。(146) 在这种理论框架中，艺术作为对现象世

界的模仿，处于世界秩序的最底层，是“影子的影子”，“和真理隔着三层”。[147] 总之，世间万象固然优劣不等，终究都是理念的复制品。

在艺术和世界的关系上，亚里士多德也主张模仿说，但认为艺术所模仿的是现象世界，而非柏拉图所说的理念。他提出，诗的起源有两种原因，一是“人从孩提的时候就有模仿的本能”，二是“人对于模仿的作品总是感到快乐”。他说：“人和禽兽的分别之一，就在于人最善于模仿，他们最初的知识就是从模仿得来的。”[148] 此说充分注意到了艺术对外部世界的复制或重复性质。

近代以来，更多的西方思想家（如维柯、黑格尔、叔本华、马克思、克尔凯戈尔、尼采、弗洛伊德等）研究过重复，发表过各具特色的见解。在论及艺术的宗旨或本质时，叔本华的观点与柏拉图的理念论如出一辙：“艺术复制着由纯粹观审而掌握的永恒的理念，……艺术的唯一源泉就是对理念的认识。”[149] 然而何谓“理念”？他说：“理念只是自在之物的直接的因而也是恰如其分的客观化，而自在之物是意志。”[150] 即理念是意志的直接客观化，意志通过理念显示出自身的本质特征，也显示出世界的本质特征。可见重复或重制是叔本华唯意志论哲学的关键词之一，包括艺术在内的具体事物都是对理念的复制，理念是意志的直接客观化表现，唯独意志是自在之物或世界的本原。

当代法国学者德鲁兹（Gilles Deleuze）在《意义逻辑》中把重复分成特征迥异的“柏拉图式重复”和“尼采式重复”，认为前者引导人“考虑以预设的相似原则或相同原则为基础的差异”，即该类重复所产生的复制品虽然有别于它所模仿的原型，与其原型仍然尽可能地接近乃至同化；后者则让人“把相似甚至相同的事物视为本质差异的产物”，前提是“把世界本身理解为幻影”，这使重复难免“缺乏某种范式或原型作基础”。[151] 如果说任何重复都以复制品与其原型的关系为根基，则“柏拉图式重复”强调了二者的承继性，“尼采式重复”突显了二者的歧异性。

此处还应特别提到弗洛伊德有关重复的思想。弗洛伊德曾对“如

何通过回忆来构建真实”进行考察，他所说的回忆和构建其实是一种重复。他在《幼儿期诱发性精神病一例》（1919）中提出“初始场景”（Pri-mal Scenes）概念，用以表示精神分析家根据病人回忆建构的有助于解释患者病因的场景或事件。(152) 随后，他又在《超越唯乐原则》（1920）中提出“强迫重复”概念，认为人本能地要求重复以前的状态，希望回到过去的生活中。这些理论为精神分析家研究“创伤性神经症”患者的重复思维提供了依据，并使人对重复形式及其内涵的复杂性形成新的认识。

重复理论的繁荣折射出重复现象的普遍性以及深刻认识此种现象的必要性。重复的行为能积累经验，重复的经验能升华出理论；反过来，建立在重复行为基础上的经验和理论又能对行为提供积极有效的引导。克尔凯戈尔在一本名为《重复》的书中用“重复”取代柏拉图的传统术语“回忆”，以强调记忆不但是经验的简单重复，也是对它的重新创造。弗莱进而指出，强化重复意识有助于研究人类文化的总体形态：对过去的文化的研究“将导致一种认识，一种发现。透过它，我们不但能看到已往的生活，而且能看到当今生活的总体文化形态。”(153) 人类文化在长期积累的过程中日趋成熟和丰富，积累的本质其实是不断重复已有的成果，在重复的同时谋求并实现新的创造。

在当代叙事学领域，重复理论已占有公认的一席之地。霍尔曼（C.H.Holman）和哈蒙（W.Harmen）说：“自从弗洛伊德的论文《超越唯乐原则》问世，‘重复’已经被承认为叙事作品的要素之一。”(154) 米勒（J.H.Miller）声称：“一部像小说那样的长篇作品，不管它的读者属于何种类型，对它的解读多半要通过对重复以及由重复所产生的意义的鉴定来完成。”(155) 米勒还归纳出两种相去甚远的重复类型，分别以德鲁兹的“柏拉图式重复”和“尼采式重复”概念相界定。在他看来，所有小说中都有这两种颇为不同的重复，它们往往以多种形态交织在一起。米勒将这一判断称为“异质性假说”（the hypothesis of heteroge-neity）。(156)

重复理论对当代文论的深刻影响可从“互文性”概念略见一斑。“互文性”（Intertextaulity）一语出现于20世纪60年代，随后成为后现代

批评的标识性术语之一，通常指两个或更多文本之间的相互关系，包括两种含义：其一，两个特定文本之间的关系；其二，某一文本通过记忆、重复、修正，对其他文本之扩散性影响的接纳及贮存。以互文性概念为核心术语，一种宽泛语境下的跨文本文化研究——互文性批评应运而生，这种研究摒弃只关注作品与作家关系的传统方法而强调多学科的话语分析，主张取代文学史的历时性描述而专注于符号系统的共时性观察，从而“把文学文本从心理、社会或历史决定论中解放出来，投入到一种与各类文本自由对话的批评语境中”。(157) 依“互文性”概念的首倡者克里斯蒂娃（J.Kristeva）之见，“互文性意味着任何单独文本都是许多其他文本的重新组合；在一个特定的文本空间里，来自其他文本的许多声音互相交叉，互相中和”。(158) 语中所论“重新组合”、“互相交叉”、“互相中和”皆为某种形式的重复。罗兰·巴尔特（Roland　Barthes）提醒人充分注意互文现象的复杂性，不可将其简单地理解成溯源和传播问题，说：“互文是一片综合性领域，包容了各种几乎已经无法追溯其起源的无名程序，包容了各种不加引号的、在无意识状态或自动化状态中被引用的话语。”(159) “无法追溯起源的无名程序”可理解为来源不详的重复模式，“被引用的话语”则是能被辨析的重复语词。

二、圣经学者对重复的研究

对重复问题的研究也受到圣经学者的充分重视。1957年犹太学者奥尔巴赫（E.Auerbach）在《模仿论：西方文学中所描绘的现实》(160) 中致力于讨论文学描绘或复制、重复现实的不同模式，在该书第一章“奥德修的伤疤”中对《奥德赛》第19卷所载奥德修于10年漂泊后回到家乡的场面与《创世记》第22章所载亚伯拉罕燔祭献子之事进行了比较，发现前者总是极尽铺陈之笔，把所有细节都尽可能交代得清清楚楚，不留下悬念；而后者则“简约、含蓄”，“甚至没有对人物和景物的描绘，连个形容成分也很难看到”。(161) 奥尔巴赫认为，二者的区别反映了作家对文学与现实关系的不同理解，以及由此导致的复制现实的不同手法和效果。

20世纪70年代以后，随着当代结构主义、修辞学、叙事学和读者

反映批评在圣经研究领域的运用，重复作为一个理论范畴日益为学者们所关注。总的看，研究者对圣经文本中的重复现象进行了日趋细密的观察，对其类型、表现、成因、作用和功能也做了愈益透彻的解析。1979年犹太学者巴尔·伊弗拉特（Bar-Efrat）在特拉维夫出版希伯来文专著《圣经的叙述艺术》，在该书第五章“文体”中专题探讨了“语词的重复”。他指出，语词或词根的重复是圣经叙事文体的重要特征，重复的语词有时构成一篇叙事的关键词，而关键词能在故事的不同阶段之间建立联系，揭示出文本起初模糊不清的含义。换言之，故事的意义不是借助其他增补成分讲述出来，而是通过关键词的重复自然而然地显示出来的。他以“该隐杀弟”（《创世记》4：1—15）为例，指出其中的关键词是“兄弟”——该词在短短15节中出现7次，表明人类的第一次凶杀便以兄弟相残的方式发生，可见罪孽之深重；圣经称世间所有人都是同一个始祖的后代，在此意义上后来的每次凶杀都是兄弟相残。(162)

80—90年代福克尔曼（J.P.Fokkelman）(163)、斯腾伯格（Meir Sternberg）(164)、古恩（D.M.Gunn）和弗威尔（D.N.Fewell）都专门研讨过重复(165)，指出重复的多种功能：有助于建构故事、营造气氛、表达主题、塑造人物，且能强调重点、制造悬念、造成富于幽默感或嘲讽意味的情节。

在《新约》研究方面，大卫·罗斯（David Rhoads）等以《马可福音》为例探讨了福音书的重复艺术，发现福音书的传说片断中有各种形式的重复，有时一个问句中的语词在答语中重复，有时命令句或祈使句中的术语在与其对应的兑现描写中重复，有时人物引经据典，继而在讲解经典时重述其中的关键词，也有时某一情状会引起连锁反应，其间出现某种重复。(166)鲍尔（David Bauer）将福音书中常见的修辞技巧分成15种类型，其中第1种就是重复。在其余14种中，第5、12、13、14种也与重复相关，其中第5种“渐进”，表现从较小强度到较大强度的文本运动；第12种“对应”，某语言单位的开头和结尾具有重复性质；第13种“交替”，局部重复的叙述成分按“a—b—a—b”的模式交替出现；第14种“交叉”，局部重复的成分按“a—b—b—a”的顺序交叉出现。(167)

诺思洛普·弗莱出版于1982年的巨著《伟大的代码——圣经与文学》被尊为原型批评的经典之作，书中也述及各类重复。原型理论与重复其实有着极为密切的关系，说到底，它所研究的乃是后世的各种复制品如何重复了最初的原型。弗莱是以圣经为对象展开其研究的，其间探讨了从巨到细的多种重复现象。首先，他认为《新约》和《旧约》彼此重复："我们怎么知道《新约》中的福音故事是正确的呢？因为它们印证了《旧约》的预言。但我们又怎么知道《旧约》中的预言是正确的呢？因为《新约》中的福音故事证实了它们。" [(168)] "印证"和"证实"乃是重复的变体。其次，进入圣经文本之后，弗莱指出："圣经是一部浩瀚的神话，是从创世到启示这整个时期的叙事，是由一系列反复出现的意象组成的统一体。" [(169)] 他从宏观视野将圣经历史分成7个阶段，分别是创世、变革、律法、智慧、预言、福音和启示， [(170)] 认为各阶段之间是相互复制的，"每个阶段都既是下一阶段的先前模型，又是上一阶段的原型"。 [(171)] 再次，弗莱还指出个别卷籍中的重复现象，如他对《士师记》的分析：

> 以色列人始终不变地具有叛教精神，他们背弃上帝，遭受奴役，呼求上帝解放，然后一位士师被派来解救他们。这个叙述中有一系列不同的内容，而包装这些内容的则是不断重复的神话或叙事形式。由于作者的兴趣在于道德说教，在这种叙事结构中我们所读到的是不断重复的同一类故事。 [(172)]

复次，弗莱亦论及"细节重复"，即后部章节大面积重复前部的内容。他列举一个典型例证：从《出埃及记》第25章开始，上帝详示摩西如何制造约柜及其他圣物，并指派一个名叫比撒列的工匠完成那些任务；继而从第36章开始，该书又将上述文字几乎完全重述一遍，只是把上帝的命令语"你们要……"改为"于是他就做出了……" 弗莱分析道："这种重复主要是为了给读者以深刻的印象，感到正在做的事情的重要性，而这里使用的传统技巧与口语文学的传统技巧是很接近的。" [(173)] 他进而指出重复之于圣经文本的审美功能，称"圣经是以上帝的声音通过人的声音来说话的"，其中上帝的声音是"神谕的、权威的、反复的"，而"经文越像韵文，越重复，越含有隐喻，就越被外部的权威意义所笼罩"。 [(174)]

对重复技巧之最详尽的研讨见于罗伯特·奥特的《圣经叙事的艺

术》（1981），该书第五章列举诸多实例，雄辩地论证了圣经作者运用重复的原因、重复的表现和类型、重复在诗歌和叙事中的不同特点，以及重复与变化的关系。(175) 奥特发现，古代以色列人的各种教诲、预言、传说都惯以严格的逐字重复讲述，最极端的例子见于《民数记》7：12—83。该段描写以色列12支派的代表依次进入会幕献祭，每个支派奉献的祭物完全相同，但必须重复讲述12次，其中除了各支派及其代表的名字每次更改外，其余内容包括文字的先后次序皆无变化。

偶尔，某些语词的重复可能会由抄写时的错误造成，但经过仔细甄别，可知大多数重复都出于既定目的——不仅简短的叙述是如此，一些被推测源于相似传统的整篇故事也如此。奥特分析道，古犹太普通百姓大都不识字，这决定了圣经文本不可能四处传阅，而要由一个饱学之士在特定场合向听众诵读。那正在诵读的书卷犹如正在播放的电影片，但电影片能固定某个画面以便进行特殊的检阅，书卷却不能；固定书中某段内容的唯一便捷之法，就是对它做重复的朗诵。

按照从小到大、从简单到复杂的顺序，奥特将圣经叙事中的重复分为五种类型，首先是字词重复（Leitwort）即“在一段经文中、一个经文的续列中，或者几段经文的结构中有意义地重现某个词或词根”；通过这种重复，“人们可以解读或理解经文的含义，或者说，经文的含义可以显示得更加明晰”。(176) 米奇尔·费西本（Micheal Fishbane）认为，关键词的重复贯穿于雅各故事始终，其中最重要的是“赐福”和“长子权”，它们被一套附属的“语词母题”（word motifs）所支持，能在相关的叙事单位之间造成各种联系。(177) 运用费西本的研究方法，奥特提出，约瑟故事中也有一系列反复出现的关键词，如“认识”、“人”、“主人”、“奴隶”、“房子”等。

按奥特的分类，第二种是“母题（Motif）重复”，即某个具体的想象，抑或传递感觉的意象透过特定的叙述而重复发生。该母题也许时断时续地与一种字词重复相联系，假如离开一定上下文，它本身并无意义；它或许含有某种早期的象征意义，或者曾为某一叙事提供形式上的连缀方式。这类母题可举出参孙故事中的火，雅各故事中的石

头、白色和红色，摩西故事中的水，约瑟故事中的梦、监牢、坑穴、银币等。

第三种是“主题（Theme）重复”，特指某种思想观念通过重复再现的范型表现出来。这种观念是故事价值系统的一部分，或许是伦理道德的、道德—心理的、法律的、政治的、历史的，抑或是神学的。这类重复可举出《创世记》中长子权在以扫和雅各之间的转换、约瑟故事中的知情与不知、以色列人漂流旷野期间的遵命与反叛、他们向应许之地的迁徙及其背井离乡、《撒母耳记》和《列王纪》中诸王的登基和被废等。

第四种是“行为序列（Sequence of actions）重复”，指一组类似的行为相继出现，最常见的是三次，或是三次加一次，其中前三次是铺垫，最后一次使情节达到高潮或发生逆转。如在《列王纪下》第1章中，三位五十夫长及其随从依次受到天火惩罚的威胁；在《民数记》第22章中，巴兰三次无法指挥他的驴子；在《约伯记》第1章中，约伯三次遭遇毁坏财产的祸患，第四次更遭遇丧失子女的灾难。

最后一种是“类型化场景（Type-scene）重复”，指对英雄人物生平一个非常时期的描述，通常由某个固定的母题序列构成，并与某种一再显露的主题相联系。对英雄人物诞生的预告、井边的订婚、旷野中的磨炼等就属于这种情况。在上述五类重复中，奥特认为，第一类和最后一类是圣经文学的惯例（当然在其他叙事传统中也能发现），第二、三、四类则为圣经和其他叙事传统所共有，亦常见于其他民族的叙事性作品中。

三、圣经文本中的重复

圣经文本中的重复现象纷繁复杂，耐人寻味，现参考已有的研究成果，将若干相关问题综论如下。

重复的表现

单词、语句、情节和意念的重复

圣经文本中最基本的重复现象是单词即个别语词或词根的重复。“参孙和大利拉的故事”篇幅不长，却8次出现“捆绑”（《士师记》16：5，6，7，8，10，11，12，13），4次出现“挣断”（16：9，12），5次出现“欺哄”或“说谎言”（16：10，13，15），由此可见其主要篇幅讲的乃是非利士人利用大利拉捆绑参孙，参孙则一再挣断捆绑；大利拉多次探听参孙力大无比的秘密，参孙则一再欺哄她，向她说谎言。被特意重复的语词其实就是叙事文本中的关键词，它们不但见于局部情节中，也见于圣经的整体构架中。贯穿于圣经始末的关键词可举出“神”、“信”、“爱”、“约”、“罪”、“惩罚”、“救赎”、“悔改”等。在福音书中，这类语词仅在耶稣传道之初就有“福音”、“受膏者”、“上帝之子”、“旷野”、“宣告”、“赦免”、“神的国”、“信心”、“跟随”、“权柄”等，它们在许多片断中出现，能造成一种“共振”或“回响”（echoes）效果，使读者将前后章节连贯起来。

“语句重复”也时有所见，如在《以斯帖记》中，波斯王亚哈随鲁4次对以斯帖说：“你要什么？我必赐给你；你求什么？就是国的一半也必为你成就。”（《以斯帖记》5：3，6；7：2；9：12）这句话借助一个异国君主对一位普通犹太女子的多次慷慨承诺，对犹太民族的出类拔萃做出由衷赞美。又如《士师记》多次出现“那时以色列中没有王，各人任意而行”（《士师记》17：6；18：1；19：1；20：25），强调了王国建立之前混乱的社会状况。

“情节重复”较单词和语句重复为少，但也不鲜见。如波提乏的妻子接二连三地引诱约瑟，每次都遭到拒绝：头一次，她“以目送情给约瑟，说：‘你与我同寝吧！’”约瑟婉言相拒；后来“她天天和约瑟说，约瑟却不听从她”；最后她“拉住他的衣裳，说：‘你与我同寝吧！’”约瑟却“把衣裳丢在妇人手里，跑到外边去了”（《创世记》39：7—12）。又如，在巴兰骑驴前去咒诅以色列人的途中，亚卫的使者一连三次拦路阻挡，驴子认出了使者，第一次跨进田间，第二次靠在墙边，第三次卧在路上；巴兰却视而不见，接连三次用杖击打驴子（《民数记》22：23—27）。

“意念重复”指某种意识、观念或思想多次出现。《出埃及记》的

中心思想是“出走”，即“摆脱为奴之境，回归自由家园”。贯穿于整部圣经的核心意念是“立约”：圣经作者多次记载神人立约，较重要的可举出挪亚之约、亚伯拉罕之约、摩西之约、大卫之约、耶利米预言的新约，以及上帝借耶稣之血与世人所立之约。

二度重复、三度重复、多度重复和多维重复

“二度重复”指内容相关的类似叙述两次出现，这一手法在叙事诗《底波拉之歌》中特别常见。该诗有如下语句：“雅亿击打西西拉，打伤他的头，把他的鬓角打破穿通。西西拉在她脚前曲身仆倒，在她脚前曲身倒卧。在那里曲身，就在那里死亡。”（《士师记》5：25—27）其中“雅亿击打西西拉”和“打伤他的头，把他的鬓角打破穿通”重复，“在她脚前曲身仆倒”和“在她脚前曲身倒卧”重复，“在那里曲身”和“在那里死亡”重复。究其原因，这是受希伯来诗歌“平行体”的制约而形成的。当然，纯粹的散文叙事中也有“二度重复”，突出表现为“呼应重复”（详后）。

所谓“三度重复”，是指类似的叙述三次出现，或三次之后又有第四次，但情节却发生陡转，如参孙三次欺哄大利拉之后屈服于她的纠缠，第四次终于说出秘密，以致束手就擒，成为非利士人的阶下囚（《士师记》16：15—21）。

“多度重复”是指相同或相仿的叙述多次出现，一个极端的例子已如奥特所言，见于《民数记》7：12—83，12次重述以色列12支派的代表如何奉献完全相同的祭物。《路得记》在数千字的短篇中7次提到“摩押女子”（《路得记》1：4，22；2：2，6，21；4：7，10），也属于多度重复。

上述“二度”、“三度”、“多度”皆就重复次数的多寡而言，相对于此，“多维重复”则指一种形态更为复杂的情况，不但重复的数量多，而且各自的特点也不同。在《创世记》第21章，法老作了两个奇怪的梦：7只瘦牛吃了7只肥牛，7个瘦穗吃了7个肥穗，这两个梦的内涵和外形大体重复。随后，法老向约瑟讲述这两个梦，属于对上述内容的逐字重复。接着约瑟解梦，称肥牛、肥穗皆指丰年，瘦牛、瘦穗皆指

灾年，法老之梦预示着将有7个丰年，继而又有7个灾年，这段解梦文字是对法老之梦的变形重复。再后，7个丰年和7个灾年先后到来，将前后的描写连贯起来，从中又能看出预言与应验的“呼应重复”。

观察福音书作者对重复技巧的运用，会发现“三度重复”——即某一相似议题、行为、事件或背景3次重现——最为常见。有时，叙述者接连3次记述一组彼此关联、内涵相近的事件，如魔鬼撒旦3次试探耶稣，耶稣3次抵御试探（《马太福音》4：1—11）；最后的晚餐过后耶稣带门徒去客西马尼园，他连续3次祷告（《马太福音》26：39，42，44），门徒3次昏然入睡（《马太福音》26：40，43，45），耶稣则3次批评他们（《马可福音》14：37—42）；耶稣预言彼得鸡叫前3次不认主，大祭司的党徒3次指认彼得与耶稣一伙（《马太福音》26：69，71，73），彼得一连3次矢口否认（《马太福音》26：70，72，74）；彼拉多认为耶稣无罪，3次提出释放他（《路加福音》23：16，20，22），犹太人则3次激烈反对，坚决要求把耶稣钉上十字架（《路加福音》23：18，21，23）；耶稣被钉后叙述者又3次述及时间（巳初、午正、申初，《马可福音》15：25，33，34），每次间隔3个时辰。(178)

在另一种情况下，三度重复的事件并非连续发生，而是每两次之间有一段间隔，例如，耶稣召选门徒经历了3个阶段，最初在加利利海边召选彼得、安得烈、雅各和约翰（《马太福音》4：18—22），后来扩充为12门徒（《马太福音》10：1—4），再后又选出70人，差遣他们两人一组地外出传道（《路加福音》10：1）。在前往耶路撒冷的路上，耶稣3次预言他将受难，被钉死在十字架上（《马太福音》16：21； 17：22—23；20：18—19），但门徒每次都无法理解，只是感到惶恐不安（《马太福音》16：22；《马可福音》9：32；《路加福音》18：34）。

这种“三度重复”的叙事模式能暗示某类运动的方向，还能充分揭示人物的心理和性情。在门徒的数量愈益增加一例中，读者看到了基督教的前景兴旺发达。耶稣接连预言他必定受难，说明他深谙自己降世的使命，对承受将临的苦难在所不辞。至于门徒，他们的动摇、惶

惑和软弱由于再三的自我表现而显露无遗。读者第一次看到门徒在客西马尼园违背老师教训而昏昏入睡时，或许还能谅解他们；第二次又看到时，对他们不免失望有加；第三次再看到时，很可能会认定他们一遇风浪就离弃老师，四散而逃。彼得接二连三地拒认主，也能使人产生类似感受。

呼应重复

“呼应重复”指圣经叙事文本中的“前呼后应”或“遥相呼应”现象，即前面提到某个命令、预言、规划或设想，后面相应地描述它的实现、应验、结局或效果。最初也是最简洁明了的例子见于《创世记》卷首：“上帝说：‘要有光。’就有了光。”“要有光”是呼，“就有了光”是应。对于这类重复，奥特论述道：“就圣经叙事而言，从《创世记》开头到《历代志》结尾，始终都在解释上帝的语言——通常借助于人类语言——如何以比较模糊的方式变成了历史事实。因而这类重复在命令或预言之后往往紧跟着就讲述命令的实现，证实了一种对历史因果论的潜在看法；它导致一种核心的叙事观点：唯一上帝的公正权威要用语言自我表现。”[179] 在《旧约》中，这类重复经常表现为先知预言及其应验。在福音书中，这类重复常以耶稣行施神迹的叙述表现出来，如称“耶稣斥责风，向海说：‘住了吧！静了吧！’风就止住，大地平静了”（《马可福音》4：39）。又如耶稣使睚鲁的女儿复活：他“拉着孩子的手，对她说：‘闺女，我吩咐你起来！’那闺女立时就起来行走”（《马可福音》5：41，42）。

这类重复还有一些常见的变体，诸如“说梦与圆梦”、“讲述异象与解释异象”等，常见于《以西结书》、《但以理书》和《撒迦利亚书》中。此类重复还表现为“首尾呼应”，如《约伯记》的开头写约伯完全正直，家境殷实，结尾写他苦尽甘来，又得到加倍的财富。

圣经中最宏伟的前呼后应发生在《新约》与《旧约》之间。弗莱对此做过深入研究，称“《新约》和《旧约》成了面对面的两面镜子，彼此映照着对方……《新约》可以说是《旧约》的钥匙……《旧约》中的一切成为《新约》事件的先前模型或预兆”[180] 。《新约》

引用《旧约》的例子举目可见，仅以引用《诗篇》论述耶稣之处为证：《使徒行传》13：33述及耶稣的人子身份时引用了“你是我的儿子，我今日生你”，此语出自《诗篇》2：7；《约翰福音》13：18述及耶稣被出卖时引用了“同我吃饭的人，用脚踢我”，此语出自《诗篇》41：9。诸如此类的引用，以及更多的暗中化用，使《新旧约全书》成为一个难以割裂的整体。

福音书作者相信基督教起源于亚伯拉罕的古老传统，从亚伯拉罕到耶稣基督的宗教运动自始就已规划周全，其最高阶段乃是基督道成肉身，降生于世，实现上帝圣父的救赎计划，此事早已由古代先知反复陈明。正是为了论证基督教与《旧约》的内在关联，福音书才频频引录古代经典，尤其先知们的预言。就修辞艺术分析，这些引用成功地实现了叙述者的预期目的，将耶稣生平及其创建的基督教与《旧约》体现的古犹太传统天衣无缝地编织在一起。

柏拉图式重复和尼采式重复

“柏拉图式重复”以“似非而是”为特征，强调变中的不变，“尼采式重复”则以“似是而非”为特征，强调不变中的变。罗波安对北方百姓说：“我父亲使你们负重轭，我必使你们负更重的轭；我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们。”（《列王纪上》12：14）“重轭”与“更重的轭”、“鞭子”与“蝎子鞭”貌似不同，其实只是程度或数量上的差异，在性质上仍是一类，故属于柏拉图式重复。《新约》之于《旧约》则是尼采式重复：二者虽然确有种种表层和深层联系，却也有根本性差异——《旧约》是犹太神学的载体，《新约》是基督教神学的典籍；《旧约》用摩西律法规范人的思想和行为，《新约》力倡“因信称义”；《旧约》是犹太民族宗教史的记录，《新约》是初期基督教历史与文化的结晶。

互文性重复

互文性理论综合吸纳了比较文学影响研究和跨学科研究的精华，主张任何单独文本都是许多其他文本的重新组合，“许多其他文本”可能指文学文本，也可能指历史、哲学、宗教、法律、政治、伦理、民

俗、艺术乃至自然科学等其他学科的文本；可能指某些共时性文本，也可能指某些历时性文本。这种观念要求人们从事互文性重复的研究时，尽可能周全地观察文本生成的复杂条件，不仅注意它对相近学科文本的复制性质，也留心辨析它或许接受过的其他学科的影响；不仅关注它对同时代文本的复制，也考察它对以往文本可能发生过的模仿。

研究表明，《出埃及记》中的摩西故事就受过多种外来影响，其中不少要素有所改造地复制了其他民族或学科的早期文本。弗洛伊德曾引用奥托·兰克（Otto Rank）的《英雄诞生的神话》，指出许多民族的古代英雄都有类似于摩西的奇妙诞生和早年经历，如阿卡德国王萨尔贡、巴比伦城邦王吉尔伽美什、波斯皇帝居鲁士、古罗马建国者罗姆洛斯、希腊神话英雄俄狄浦斯、帕里斯、忒勒福斯、珀耳修斯、赫拉克勒斯、安菲翁、罗马女神卡纳等。在萨尔贡的传说中，他也如摩西一样秘密地降生，被母亲“装在芦苇箱里，用沥青封好箱子，放入河水”，后来被一个提水人阿克搭救，“当成他自己的儿子哺养成人”(181)。《出埃及记》在此文本之后形成，且摩西传说的相应内容与上述细节如出一辙，很可能汇有其中的文化因子。弗洛伊德还转述布雷斯特德（J.B.Breasted）的考据，说“摩西”（Moses）一名源于埃及语，本义是“孩子”，埃及有许多相仿的名字如“阿蒙摩西”（Amon-mose）、“普塔摩西”（Ptah-mose）等，意思分别是“阿蒙的孩子”、“普塔的孩子”(182)。弗洛伊德也同意如下看法：“‘历史之父’希罗多德告诉我们，割礼风俗在埃及已经流传了很长时间，他的说法已经从对木乃伊做的检查和古墓壁上的画中得到了证实。”(183)

另据山本七平对赫梯皇帝与下属小国之君所立约法的研究，某些东方国家自古就有“宗主权条约”，主要内容包括：①皇帝的自我介绍，②皇帝与过去历史的关系及其赐予下属的恩惠，③约法条款，(184) 证人或证据，(185) 对遵守纪法者的祝福和对违背约法者的咒诅(184)。“十诫”似乎受到这种条约的影响，其开头也有最高当权者的自我介绍：“我是亚卫，你的上帝”，以及上帝与历史的关系及其赐予的恩惠：“曾将你从埃及地为奴之家领出来。”（《出埃及记》20：2；《申命记》5：6）随后便是各种约法条款。非但形式，据考证就连

《出埃及记》中的一神论思想可能也受过古埃及宗教观念的影响，古埃及第18王朝的法老阿蒙霍特普四世（公元前1419—前1402年在位）曾推行废除多神崇拜、树立一神观念、独尊太阳神的宗教改革，那时与摩西的时代相去不远，阿蒙霍特普四世的观念有可能潜在地成为摩西赖以复制的范本。古埃及赞美诗称太阳神为“万物之主”、“万物的创造者”、“世界的主宰”、“创世之主”、“永生的缔造者”、“光之主”，[185] 这些说法与《旧约》对上帝的理解相当接近。

重复与变化

毋庸置疑，叙事文本中的重复不可能只字不易地完全复制，倘若完全复制，新意义的生成就会失去必要的文字依托。事实上，所谓重复通常是指变化中的重复：前后关联的语句既局部重复，又程度不等地变化；那种变化造成差异，差异引出新的意义。此即古恩和弗威尔所说：“假如意义主要依存于差异，辨析异同就是细读（close reading）的中心行为。重复造成大量变化的可能性，而变化又导致新的意义。重复首先引导读者形成潜在的期待，尔后通过突然的变化，导入某种成分而造成惊异。重复和变化能使事件、人物甚至全部文本达到平衡或对比，且使读者借助联想思考相同或差异的意义。”[186] 不可否认，文本中有时会出现前后语词完全相同的情况，但“即使作者重复使用一串相同的字眼，它们的意义和功能也不能保留不变，因为上下文已经改变了。当这些字眼转移到另一个位置时，故事在同一时间已经有了种种不同的发展”。[187]

重复中的变化有多种情况。依据变化程度的深浅不同，可分出柏拉图式重复和尼采式重复，其中前者变化较浅，摹本与范型的关系属“似非而是”；后者变化较深，二者的关系属“似是而非”。有时变化表现为局部语词的替换，替换后的表述与其范型之间仍保持着同构形态，如参孙欺哄大利拉时第一次让她用“七条未干的青绳捆绑”，第二次让她用“没有使用过的新绳捆绑”，第三次让她将“七条发绺与纬线同织”（《士师记》16：7，11，13），除了细节各不相同外，三次欺哄的内容和结构基本一致，最后的结局也如出一辙。

在另一种情况下，变化表现为摹本在其范型中增入某些新成分，以致情节的演变出现新局面。大卫晚年其子亚多尼雅谋窃王权，先知拿单和所罗门的母亲拔示巴协同挫败其阴谋，将所罗门扶上王位。事发之初拿单给拔示巴出主意，让她去游说大卫王，对他说：

> 我主我王啊，你不曾向婢女起誓说，你儿子所罗门必接续我作王，坐在我的位上吗？现在亚多尼雅怎么做了王呢？（《列王纪上》1：13）

但当拔示巴来到老态龙钟的大卫面前时，这句话的内容被大幅度添加，变成：

> 我主啊，你曾向婢女指着亚卫你的神起誓说："你儿子所罗门必接续我作王，坐在我的位上。"现在亚多尼雅作王了，我主我王却不知道。他宰了许多牛羊、肥犊，请了王的众子和祭司亚比亚他，并元帅约押；唯独王的仆人所罗门他没有请。我主我王啊，以色列人的眼目都仰望你，等你晓谕他们，在我主我王之后谁坐你的位。若不然，到我主我王与列祖同睡以后，我和我儿子所罗门必算为罪人了。（《列王纪上》1：17—21）

这句话首先在拿单所说大卫曾"向婢女起誓"中增入神名，改成"向婢女指着亚卫你的神起誓"，使誓言更显庄重；其次，又增入亚多尼雅谋权篡位的许多细节，用以激起大卫的愤怒。接着拿单进来，向大卫再次重述亚多尼雅企图篡权之事，说：

> 我主我王果然应许亚多尼雅说："你必接续我作王，坐在我的位上"吗？他今日下去，宰了许多牛羊、肥犊，请了王的众子和军长，并祭司亚比亚他，他们正在亚多尼雅面前吃喝，说："愿亚多尼雅王万岁！"唯独我，就是你的仆人和祭司撒督，耶何耶大的儿子比拿雅，并王的仆人所罗门，他都没有请。这事果然出乎我主我王吗？王却没有告诉仆人们，在我主我王之后，谁坐你的位。（《列王纪上》1：24—27）

此语在基本上重复拔示巴之言的同时，又增入三点内容：①质问大卫是否应允过亚多尼雅，让他做王；②告诉大卫亚多尼雅的党徒们正在吃喝庆祝，欢呼"愿亚多尼雅王万岁！"③称亚多尼雅不但未请所罗门，而且怠慢了先知拿单、祭司撒督和比拿雅等国中要人。上述考察表明，拔示巴和拿单在重复前文之际都作出"添油加醋"的更改，正是这种更改触怒了大卫，使他向拔示巴起誓道：

> 我指着救我性命脱离一切苦难、永生的亚卫起誓。我既然指着亚卫以色列的上帝向你起誓说："你儿子所罗门必接续我作王，坐在我的王位上。"我今日就必照这话而行。（《列王纪上》1：29，30）

这句话删去所有旁枝侧蔓，回到大卫对所罗门称王的基本承诺，也对拔示巴和拿单之言作出重要增补：“我今日就必照这话而行。”正是这句增补导致随后情节的逆转，使亚多尼雅的篡位阴谋被粉碎，所罗门成为继位之王。此例充分显示出重复中的变化笔法对于推动情节进展的叙事学意义。

四、重复的原因和功能

圣经文本中的一类重复是由“异文”造成的，“异文”指同一事件或论述的不同记载。《创世记》中有三段“称妻为妹”之事（12：10—19；20：2—18；26：6—11），彼此大同小异，即为异文。扫罗称王有两种说法，一是亚卫选中了他，指示撒母耳立他为王（《撒母耳记上》9：15—10：6）；二是民众要求立王，撒母耳起初不同意，后来屈从民意而请示亚卫，得到允准后以抽签之法立他为王（《撒母耳记上》8：4—22；10：17—24）。扫罗如何认识了大卫更有三说：①扫罗因受魔鬼的扰乱而烦躁不安，大卫被人推荐进宫为他弹琴逐魔，使之舒畅爽快（《撒母耳记上》17：14—23）；②以色列人遭遇非利士巨人歌利亚挑战时大卫主动应战，扫罗同意了他的要求（《撒母耳记上》17：31—37）；③大卫杀死歌利亚后提着他的头返回以色列营地，扫罗认识了他（《撒母耳记上》17：57，58）。这些也是异文。张朝柯论及异文的成因时正确地指出，圣经文本源于口头文学，不像文字记录和出版的作品那样具有相当的稳定性，“由于自然景物、生活环境、社会生活、突发事件不同，就产生了异文变体，改变了原来作品的面目”(188)。

异文和修辞性重复的共同背景是民间口头文学，而“民间口头文学创作经过长期口耳相传的过程，形成了世世代代袭用的比较固定的艺术手法和格式，相同的词语、相似的句式、相仿的段落，以及惯用的迭词和不变的套语，反复出现在作品中。这一传统的形式特征，对着重表现思想感情、加深理解作品内容、突出描写对象的特点、增强欣赏者和创作者的记忆和强化艺术效果，都具有重要作用。”(189)一如朱维之先生所言：“雅各在《创世记》第42章里表示不愿让便雅悯被带到埃及去，说了‘要我白发苍苍、悲悲惨惨地进坟墓’的话；在第

44章约瑟要留下便雅悯时，兄弟们又把雅各的话一字不差地重复一遍。这是民间口头文学的特点，有些在书面上不必重复的原话，在口头上却有必要重复一遍，这是为了听众能加深印象。”(190) 阅读书面作品时，前面的内容遗忘了，可以翻回来重读；电影导演为了强调以往的某个情节，可以一遍遍地回放，这种“重读”和“回放”所具备的功能即是借助重复使读者或观众加深印象。民间口头文学由于难以“重读”或“回放”，遇到重要内容时便只能“重述”，即重复地讲述。

考察各民族远古文学成长的历史，一般都是先有诗歌，后有散文，散文在诗歌创作的基础上衍生开来。古犹太人的文学也不例外，他们最初的创作也是诗歌，确切地说，是一种以平行体为显著特征、各种重复笔法时有所见的民族诗歌，这种诗歌对其日后的散文叙事产生了深远影响。除了平行体本身的重复意味，重复在希伯来诗歌中还有其他表现，张朝柯将其分为“开头和结尾的重复”、“全诗中间的重复”、“语词略有变化的重复”和“相同语句的不断重复”。

至于重复手法在诗歌里的功能，一如张朝柯所说，它“对于更突出地表现主题、更充分地抒发感情、更有力地激起共鸣，都发挥了重要作用；同时也可以增强理解，便于记忆，使语音和谐、韵律铿锵，富有音乐性，产生更大的艺术魅力”(191) 。圣经的叙事散文既然承袭诗歌传统发展起来，难免受其影响而出现类似于平行体对句的重复叙述，如：“神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”（《创世记》1：27）又如亚卫对该隐的质问：“你为什么发怒呢？你为什么变了脸色呢？”（《创世记》4：6）

重复还有助于强化主题，揭示相关情节的承续性，造成更为强烈的表意效果。《路得记》7次重复“摩押女子”，是为了更有效地赞美不同民族之间的友好往来，表述其开放型的民族观，说明异族联姻并非坏事。

至于重复在相关情节中的穿针引线作用，下面两段话中有清楚的显示。摩西晚年对约书亚说：

> 你当刚强壮胆，因为你要和这百姓一同进入亚卫向他们列祖起誓应许所赐之

地，你也要使他们承受那地为业。亚卫必在你前面行，他必与你同在，必不撇下你，也不丢弃你。（《申命记》31：7，8）

随后，在约书亚成为以色列的领袖之初，亚卫勉励他道：

> 我怎样与摩西同在，也必照样与你同在，我必不撇下你，也不丢弃你。你当刚强壮胆！因为你必使这百姓承受那地为业，就是我向他们列祖起誓应许赐给他们的地。（《约书亚记》1：5，6）

前后比较，可看出二者的语义几乎完全重复，显著的差异只有一处：《申命记》中的“亚卫必在你前面行，他必与你同在”被替换成了《约书亚记》中的“我怎样与摩西同在，也必照样与你同在”。二者的重复说明约书亚和摩西被赋予了共同使命，都要在亚卫指引下带领以色列人承受迦南之地为业；重复中的差异则告诉读者，约书亚是摩西的继承者，二人的事业是前后相承的。

认识“虚构”：基于圣经叙事的考察 (192)

本文试以圣经叙事为例，对“虚构”的内涵、类型、它与“真实性”及“似真性”的关系、其叙述策略和审美特征，及其在新历史主义理论中的位置略作探讨。

一、“虚构”浅识

《韦伯斯特新英文词典·第9版》对“虚构”（fiction）的界定是：1.a.由想象或捏造创制之物，尤指编造的故事。b.杜撰的文学（如小说或短篇故事）。2.不顾其真实性地对某一事实之可然性做出的假设。3.捏造行为，或依据想象进行的编造。” (193) 其中有两个要点：第一，在哲学层面上，虚构与真实相对立，是一种由凭空捏造做出的假设，但其结论中可能含有“某一事实之可然性”，即与可能存在的事实相互一致之处。第二，在文艺学层面上，虚构通常指运用想象编成的小说或短篇故事，这类作品亦能体现出作者对“事实之可然性”的假设。简言之，虚构借助于想象表现真实，既可能与真实相去甚远，也可能在某种程度上与真实相互印证，其常见的文艺样式是小说或短篇故事。

文艺学层面上的虚构概念古已有之，其历史几乎与文艺学本身的历史同样古老。早在赫西俄德的《神谱》中，奥林匹斯山上的歌唱女神缪斯就说过："我们知道如何把许多虚构的故事说得像真的，但是如果我们愿意，我们也知道如何述说真事。" (194) 明言"虚构的故事"能被说得"像真的"，但它们却不同于"真事"。后世学者对此语中的"虚构故事"多有阐释，或谓误导人的不实之词，或谓被讲述者信以为真的虚假故事，但也有人发表较为公允的见解，如鲍威认为，所谓"虚构故事"只是"一种诗歌类型，它是真实的'杜撰之作'，意即诗人既没有撒谎，也没有传播被证实错误的观点，而是……在讲述一个故事，把那个故事编造得如同真事，却未断言它就是真事" (195) 。

近代以来，"虚构与艺术如影随形"的理念日益深入人心，一如艾布拉姆斯所言，几乎所有现代批评家都追随菲利浦·锡德尼爵士（Sir Philip Sidney）早在16世纪就提出的观点，"认同借助于想象力写成的语句能依据正常的非虚构讲述法则而获得意义，但是根据作者和读者对虚构作品之约定俗成的理解，它们不能被等同于事实，因而也不能以适合于非虚构讲述的真实或虚假标准来衡量" (196) 。可见承认虚构的文艺作品中存在真实，并不意味着那种真实能被实际经验所印证，而是说它仅仅在一个特定概念系统中被理解为真。基于这种认识，当论及自己的创作体验时，作家们纷纷为虚构在艺术殿堂中留出显赫位置，如米兰·昆德拉毫不隐讳地说："我所说的一切都是假设的。" (197) 普鲁斯特曾宣布，他笔下"没有一件事不是虚构的" (198) 。福斯特进而将虚构写进小说定义："小说是用散文写成的具有某种长度的虚构故事。" (199) 乔纳森·卡勒甚至将"文学是虚构"当作对文学基本性质的界定之一："文学的表述言词与世界有一种特殊关系，我们称这种关系为'虚构'。文学作品是一个语言活动过程，这个过程设计出了一个虚构的世界……" (200)

二、"虚构"的类型：以圣经叙事为例

且以圣经叙事性作品为例，对"虚构"做进一步考察。在这部据称"字字句句都负载了神圣真理"的古籍中，超过半数篇幅由叙事文体写成，其中除了某些"断简残篇"（brief fragment）属于纪实性史料

（如对所罗门圣殿基本结构、设施、仪式的记载）外，余皆富含虚构性质，只是虚构的表达样态各有不同罢了。勒兰德·莱肯在其《欢乐之言：圣经文学导论》中发表过类似见解：

> 圣经中的故事种类繁多，一端是只描摹所发生事件的断简残篇，历史性资料的搏动在其间占据了主导位置；另一端是作者以大量细节构思各种事件而编成的虚构故事，我们在自己的想象中能再现那种经历。圣经叙事愈是移向另一端，就愈能被确切地称为文学性叙事。(201)

事实上，除了散见于各处的纪实性片断，圣经叙事文本的大部分篇章均属形象生动的文学性叙事，而这类叙事须臾离不开虚构。下面试依据圣经叙事文本，分析虚构的三种基本类型。

1.超自然虚构

所谓“超自然虚构”，是指以超现实领域为舞台，以超自然生命为主角的虚构，相当于“神话式虚构”。卢波米尔·道勒齐尔对其特征做过如下说明：“虚构杜撰者自由地徜徉于整个可然世界的宇宙中，可以让任何类型的世界进入虚构的存在状态。实际不可能的世界被称为超自然世界或虚幻世界……在神话里，超自然的存在（神仙、妖魔、精灵等）是整个施事星河的一部分，它们通过自身的行动对叙事做出贡献。”(202)

希伯来圣经作为一部神学经典，最显著的特色是绘出一个全然超越于人类经验、以独一上帝亚卫为中心的神话天地。在《新约》的神话世界中，圣子耶稣由圣灵孕育降世为人，在世间施行了诸多神迹奇事，死后第三日复活，继而升天，将来会再度降临，实施最后审判且永远统治新天新地。圣经还常写天使、恶魔、邪灵、污鬼的行迹，亦述及人类的交鬼通灵活动。所有这些都引领读者进入一个虚构的超自然艺术境界，使之在鉴赏其奇妙景观之际感悟到蕴含于其间的神学信念。

2.自然虚构

与超自然虚构恰成对照，“自然虚构”发生在“实际可能的世界”中。由于“实际可能的世界被称为自然世界或现实主义世界”，“人

的历史是自然施事的历史”[(203)]，自然虚构的主体相应转换成与神性、神意或神力无涉的现世人生。说到底，这是一种“对生活现实和事物的虚构，与生活真实有着天然联系，虽有一定的超越和夸张，但细节真实十分重要，它们不违反生活的逻辑和理性的规律”[(204)]。

见于圣经叙事的自然虚构可举出耶稣的比喻。韦斯认为，耶稣“擅长讲故事，以比喻方式解释上帝之国，此事对于那些疑惑用故事说理是否得当的基督徒来说具有足够的权威性”[(205)]。依据传统观念，圣经的所有言词皆为确曾发生过的真实事件，而中肯地分析耶稣的比喻，却会发现其大半内容都是出于说理需要而杜撰的，如“喜筵的比喻”（《马太福音》22：1—14）意在论证“被呼召进天国的人很多，真正能进去的却很少”，其中的场景（某国王在众多来宾中发现一人未穿礼服，便把他捆绑着扔到外面的黑暗里）固然描写了生动的人物和细节，却未必确有其事。与此类似，“芥菜种”、“面酵”、“葡萄园雇工”、“两个儿子”、“十个童女”（《马太福音》13：31，32；13：33；20：1—16；21：28—31；25：1—13）等也皆属为了论证神学原理而编造之事，它们无不采用人间物象和合乎自然法则的叙事逻辑，“用简明的虚构手段真切地表现出公元1世纪巴勒斯坦生活的不同侧面”[(206)]。

希伯来圣经文本中亦常有自然虚构，读者从中看到的完全是耳熟能详的普通人和平凡事。《箴言》7：6—23绘出一个“无知少年被淫妇引诱”的鲜活场面，嗣后31：10—31又描述一个贤良妻子，“她拥有负责任、能干、勤劳、全然可信的优点。不仅她丈夫及家庭的物质需要有赖于她安排，他们的幸福康宁更归功于她的才德。她的影响范围远超过近亲，而及于社会大众。她在经商买卖事务中也足称才华出众”[(207)]。

表面看来，淫妇和贤妻皆如现实生活中的真实人物，甚至逼真到了音容笑貌能呼之欲出的地步。然而，她们由于过分明显地表现出某种人的“类特征”，而丧失了真实性格应有的复杂含浑性，且都出现在一种叙述者的说教框架中，被用为道德说教的范例，以致不可能是纪实性形象，只能是虚构人物。一如叶秀莲所言，淫妇的故事“意在以

一种强有力的方式，告诫年轻人愚蠢之诱惑所固有的种种危害；作者广泛运用了想象性文学的语言、惯例和表述策略，尽力唤起那些意志薄弱者的联想——他们易于向愚蠢的诱惑屈服，而不追随智慧的道路”(208)。而贤妻形象恰恰相反，示意读者惟有德才兼备的妇女才拥有“远胜过珍珠”的价值（《箴言》31：10）。《箴言》的基本内容之一是论述妇女德行，抨击淫荡行为而倡导贤良品质（2：16—19；5：3—8，15—20；6：23—29；7：24—27；12：4；14：1；23：27—28等），这两个虚构形象为作者提供了正反两方面的生动论据。

依据梅厄·斯腾伯格在其《圣经叙事诗学：意识形态文学与解读的戏剧性》(209)中的出色论述，当代学者业已清醒地认识到，圣经在整体上“以其博大的范围、涉世的深度及其对历史的全面关怀，形成了一个意识形态体系……拥有自己的一整套世界观和价值体系”(210)。它的所有人物和事件均被纳入一个神学意识形态的严密构架，换言之，都经历了严格筛选和反复改造，以致远离其生活原型，而成为符合宗教神学规范的虚构形象。

3.历史虚构

在自然虚构（或超自然虚构）中引进历史人物和历史事件，便形成历史虚构。作为历史虚构的基本特征，“虚构与历史似乎是重叠的”，“历史人物进入虚构的对应位置，成为与虚构人物互动交流的参与者”(211)。就时态而言，自然虚构能针对过去、现在和未来，分别讲述过去已经发生之事、现在正在发生之事和将来可能发生之事，而历史虚构只能是“对过去的重构”，准确地说，是对“可然的过去”之重构，因为“重构历史并非重新创造实际的过去，而是重新创造可然的过去”(212)。后现代主义理论家大都热衷于强调历史的虚构性质，如罗兰·巴尔尔特在《历史话语》的结束语中论述道：

一、语言本身不能指涉语言以外的任何事物（世界、现实、过去），故历史纪传只能诉诸叙事，以使其话语具有意义和说服力。叙事代替了无能的语言，成为无能语言的替代物。二、历史借用了从虚构中发展起来的叙事，历史叙事最终与虚构无法区分。(213)

海登·怀特也将历史描述等同于情节编排，进而又等同于文学运作和虚构杜撰。他认为，对历史的阐释离不开“一种特定的情节结构，

它有一套历史事件，历史学家赋予那套事件一种特殊意义……这在本质上乃是一种文学运作，亦即虚构杜撰”(214)。

圣经中有两类常见的历史虚构，一类塑造历史人物，另一类演绎历史事件。前者可举出“大卫王遭到拿单斥责”（《撒母耳记下》12：1—14）：妻妾成群的大卫王除掉忠义之士乌利亚，霸占其妻拔示巴。先知拿单闻讯后向他讲述“小母羊羔”之喻：一个牛羊成群的富户欲款待客人，舍不得宰杀自己的羊，而抢夺了某穷人仅有的小母羊羔。大卫闻言而怒，责备那个富人；拿单则说：“你就是那富人！”大卫遂诚心悔罪。福克曼详尽解析了这段故事，指出，正因为大卫对虚构的比喻信以为真，被深深打动，才真诚接受拿单斥责；而比喻之所以能如同真事且引人入胜，是因为作者娴熟运用了文学虚构技巧。(215) 进一步分析，正是这类借助于文学手段编成的故事，使历史人物得以超越单薄的语言符号而获得血肉丰满的文化躯体。

至于对历史事件的演绎，一个极端例子是摩西率众出埃及前连降十灾严惩法老（《出埃及记》7：1—12：36）。此事自古被视为上帝拯救其子民的伟大历史，但由于迄今尚未发现足资佐证其信史性的出土文物或其他民族书面文献，不少学者断言它乃是文学虚构，一如莱姆彻之言：“考究青铜时代末期埃及和东地中海世界之西南部区域的历史，以色列人在埃及、西奈山和沙漠地带的组合性叙事实属虚构历史的范畴，几乎不含信史成分。”(216) 古犹太申命派史书及祭司派史书皆以对待上帝虔诚与否评价历代诸王的功过是非，解释历史变迁的内在缘由，以致其总体历史框架都建立在观念而非事实的基础上，具有某种程度的虚构性质。整体尚且如此，何况那些局部的大小人物和事件。

三、“虚构”与“真实”及“似真性”

与“虚构”相对立的概念是建立在经验基础上的“真实”，欲把握“虚构”的特质，必须解析它与“真实”的关系。亚里士多德在《诗学》中多次论及诗有别于历史的特征，认为相对于历史应记载已经发生之事，诗是在描述可能发生之事；相对于历史是记载具体事件，诗是反映带

有普遍性的事物；相对于历史叙述一个时期内发生的所有事变，诗摹仿完整的行动；相对于历史把事实写成文字，把行动付诸叙述，把已经发生之事转换成文本记叙之事，取之于实际事例而还之于具体记载，诗取材于实际事件而还之于能反映普遍性和因果关系的情节；相对于历史从个别事例到具体记载的形式转换很难体现出哲学的可塑性，诗是一种“积极”的艺术，诗人的工作具有难能可贵的主动性。(217)

亚里士多德所说的“诗”实即“虚构的文学”，依他所论，文学乃是以表现由完整行动构成且具备因果关系的情节，对带有普遍性的可能发生之事进行积极主动的摹仿。他所谓“表现完整行动且具备因果关系”论及作品的特殊性或个别性，“带有普遍性”及“可能发生”说的是特殊性须建立在一般性即内在规律的基础上，而“积极主动的摹仿”说的则是文学须尽力表现真实，不仅追求内在的神似，而且注重外在的形似，以便具备“似真性”或“仿真性”。清理出这些要素，对虚构与真实关系的梳理就易于进行了：虚构须以具体作品为栖身之地，该作品既有与众不同的独特面目，又能揭示普遍适用的一般规律，亦即能深刻反映内在真实；就其表现样态而言，还应尽可能达到与生活原貌或外在真实的统一。当然，这里说的是成功的虚构；若是失败或拙劣的虚构，自然也就谈不上真实。

成功的虚构具有似真性或仿真性。意思是说，虚构本身虽假，虚构的叙事却能写得如同真人真事一般，使读者信以为真，随着情节进展而融入作品人物的世界，和他们一同喜怒哀乐，甚至感伤涕泣，痛不欲生。具备似真性是虚构性叙事的必要策略，因为“阅读一旦产生虚假感，就会立即中止”，而“似真性程度越高，就越能留住读者——追求真实性是人类无法改变的本性”(218)。此即高尔基所言：“有一条限定‘虚构’的很好的规则：‘你尽管撒谎，不过要撒得使我相信你。’”(219)亦如阿·托尔斯泰之论：虚构之作必须使人产生“绝对真实的印象”(220)。为了尽可能做到“似真”，圣经的超自然虚构一方面将神灵和魔鬼拟人化，使读者易于理解其意志和性情，另一方面又赋予他们超自然主体所必备的非凡权威和能量，使读者对其形成敬畏感和恐惧心。圣经的自然虚构则力图依循生活原貌，逼真地绘出如同真人般的国王

与宾客、淫妇与无知少年，以及德才兼备的贤妻……圣经的历史虚构虽然每每有所夸张，却依旧能生动展现富于民族特色的历史人物和事件。

成功的虚构可能背离表面真实，却不会违背内在真实性，不可能违反人性的情感规律和理想建构。它“可以是对生活现实和事物存在的虚构，也可以是对某一观念或思想的虚构，其本质都是对人的生存境遇及人性走向的特别关注，是对真理的寻求和建构”(221)。此处涉及两个相互关联又相去甚远的概念：“表面真实”和“内在真实性”——前者是对具体生活表象的摹拟，是一种简单的外在真实；后者则构筑于形而上的抽象层面，“是从无数‘真实’中抽取出来的某种道理、某种恒定的形式或者某种关系……它存在于真实之中，但绝不等同于真实，我们只能通过一个个真实事物感觉到它的存在”(222)。

圣经的虚构性叙事便具备这种特点：无论外表是否真实，本质上均带有不同程度的真实性。“树王的寓言”描写忙于造福人类的橄榄树、无花果树和葡萄树都拒绝称王，而一无是处的荆棘丛却趁机篡位夺权（《士师记》9：8—15）——树木能开口说话无疑不真实，但故事所体现的哲理（因善良人无暇他顾，邪恶者乃得以借机篡位）却有着极高的真实性。就文本的字面层次分析，圣经的超自然虚构、自然虚构和历史虚构中皆有种种失实描写，然而从字里行间之中，读者又不难感受到无处不在的真实性，那便是古代犹太人和早期基督徒的宗教信念，及其不屈不挠的民族意志。

四、“虚构”的叙述策略

虚构性叙事借助于多种言说策略实现其外在的似真性和内在的真实性。

首先，作家注重表层的形似，以求读者进入一个为经验所熟悉的场景中，看到自己似曾相识的角色，从而形成真实感。《箴言》第7章的淫妇就有放荡女人的典范特征：外表是“妓女的打扮”，平时“不守约束、停不住脚”，经常在街头巷尾“蹲伏”，一旦发现猎物便迎上前去，又拉扯又亲嘴，还用厚颜无耻的言词相勾引；其言语绘出一个可

供纵情享受的安乐窝，不但舒适而且安全，因为她丈夫出了远门，短时期内不会回家。——这既是一个活生生的无名女性，也由于服饰衣着、言行举止的显著特征而使人一望便知其淫妇的类型身份。至于超自然虚构，表面的形似多为带有神秘意味的异常景观，如亚卫上帝显现在雷鸣电闪、浓烟滚滚的西奈山，雅各在睡梦中看到顶天立地的天梯，以西结在异象中看到飞行的灵轮（《出埃及记》20：16—19；《创世记》28：12；《以西结书》1：15—21）等。其实，澄清这些虚幻画面中的神秘色彩后，读者看到的不过是雷电、烟雾、梯子、车轮一类自然界的寻常物象。

其次，作家擅长进行去粗取精的集约化描写，以求读者准确把握故事的倾向性，接受其中蕴含的价值观。生活原貌通常是含混不清的，人物性格也往往暗昧不明，而圣经作者进行虚构描写时，却擅长对复杂问题进行集中简约的处理，从纷繁的事件中提炼出彼此对立的两极（人物面临抉择之际尤其如此），以致形成某种“有意味的模式”（mean-ingful pattern）(223)。亚伯拉罕听到献出独生子的呼召（《创世记》22：1，2）时，或坚决奉行而成为信心的楷模，或拒不从命而成为悖逆的罪人，二者之间绝无第三条路可走。又如，要么是邪恶放荡的淫妇，要么是纯全完美的贤妻，介于二者之间的复合性格是难以出现的。此即纽萨姆所论：它们“被处理成刻板的二元选择：一种行为体现美德，另一种则否定美德。从道德角度观察这些故事，为了使某个行为真确善良，当事者必须不顾一切地把它做好。对纯全品德的履行是无条件的。”(224)借助于这种方式，故事的“具体情境转换成抽象概念的承载者，特定情节被用以传达普遍原理，以支持人们在现实生活中做出更为复杂的判断”(225)。

再次，由于虚构作品不受真人真事限制，作家能以灵活多变的话语手段构建概念、传输信息、调整读者的接受思路，使之“以一种异样的，或许是更恰当而公正的方式看到故事中的真实世界和人物”(226)。除了上述将混沌物象明晰化、复杂对象单纯化、具体事物概念化之外，还应特别提到夸张、变形等超常规描写。约书亚以号角声和呼喊声使耶利哥城墙塌陷，以祷言使太阳和月亮停止运行；参孙用一块驴腮骨杀死一千仇敌，赤手空拳扳倒巨柱使神庙倒塌；约拿被大鱼

吞入腹中，三天三夜后又被复吐于岸；天使长米迦勒击败七头十角的大红龙（《约书亚记》6：20；10：12；《士师记》15：15；16：30；《撒母耳记上》17：20—51；《以西结书》37：1—10；《但以理书》7：3—8；《约拿书》1：17；2：10；《启示录》12：1，2）……这些情节均以奇幻多姿的虚构技巧写成。

五、“虚构”的审美功能

虚构性叙事具有多方面的审美功能，能满足读者多样化的精神文化需求。

其一，虚构能弥补现世人生的缺憾。人生和社会永远是不尽如人意的，面对难以消除的人类罪性和千疮百孔的社会现实，圣经作者勾勒出“完全正直”的义人约伯，幻化出远古的至乐之境伊甸园和未来从天而降的圣城新耶路撒冷（《创世记》2：4—25；5：24；《约伯记》1：1；《启示录》21：1，2），使读者得以在一个理想境界里流连忘返，暂时忘却现世人生和真实世界的残缺不全。当确凿的史料有所欠缺时，虚构能依据可然性填补历史纪事和人物生平的空白，这种做法早已流行于古希腊传记文学中，一如查恩斯所言：“虚构是古代传记中的事实，不论对基督徒或非基督徒来说都均不例外。”(227)

其二，虚构能给身心疲惫的现世人生带来精神的慰藉和愉悦。虚构故事常以内容的趣味性、情节的戏剧性、手法的新奇性（诸如对比、夸张、反讽、隐喻、突转等技巧的运用），以及语言效果的震撼力和冲击力而引人入胜。读者看到穷凶极恶的波斯宰相哈曼搬起石头反而砸了自己的脚，最后被吊死在本想用来残害义士末底改的刑架上时；看到年轻寡妇犹滴只身杀死敌军元帅，机智逃离敌营而回到本城时，难免会随着角色命运的陡转而心潮起伏，郁积之情得以渲泄。

其三，虚构还能有效地引导读者透过作品反观自我，对主体的本真面目形成更清晰的认知。此即韦斯之言：“我们从人物的难题和挣扎中能认出自身的经历。我们通常会陷落于自身的处境和思虑中，以致失去正确判断自我所必需的视界。但读书之际，我们与人物的虚构生活拉开了距离，从而能够更清晰地看到反射在情节中的自身状

况。”(228)从“无知少年被淫妇引诱”和相关的“约瑟拒诱”（《创世记》39：7—18）、“耶稣拒诱”（《马太福音》4：1—11）故事中，每个读者或许都能发现自身的某种处境：随时面临各种堕落的诱惑，何去何从须做出清醒的判断和正确的抉择。

六、“虚构”与新历史主义

“虚构”不仅是理解叙事文学的钥匙，还成为新历史主义理论的关键词之一。自19世纪历史学作为一门学科诞生时起，史学家就以实证分析和理性判断为原则立场和基本运作方式。但20世纪60年代以后新历史主义兴起，所谓“新”，是说它主张传统历史学向“叙事语言学”（Narrative Linguistic）转型。它不再把“史实”当作史书写作的必要条件，而强调历史的“文本性”，声称人们对历史的了解是通过保存下来的文本进行的，那些文本作为“文献资料”，又成为后世史学家撰写历史的素材。即如詹姆逊所言：“除了文本形式，历史是无法企及的，换句话说，只有通过文本化了的形式，我们才能接触历史。”(229)由此，该派学者声称历史不仅是业已发生过的事件，是废墟、遗迹、陈列于博物馆里的文物，还是对往昔事件的记录和整理，及其陈述和表达的方式——这就不可避免地带有史学家本人的主体意念，导致历史成为话语。然而历史话语仅仅对往昔的知识加以阐释，却不能产生有关过往史实的新鲜资料；历史的本质乃是历史话语背后的种种权力关系。析言之，撰史时何以选择某些事件而丢弃另一些事件，某事件何以如此叙述而不那样叙述，都受到意识形态的支配。

海登·怀特在《元历史：19世纪欧洲的历史想象》中提出，历史文本内部皆有一个“潜在的深层结构”，其本质是“诗性”的，即历史文本从根本上说不可能脱离想象；历史其实是一种语言阐释，难免带有普遍存在于语言生成物中的“虚构性”。如同文学话语，“历史话语”也离不开“情节设置”，其叙述程式依然不外乎“浪漫传奇、喜剧、悲剧和反讽”(230)。他甚至明示历史为一种“虚构”，“与小说作为历史真实的再现堪称半斤八两，不分轩轾”，因为“真实”不等于“事实”，而是“事实与一个观念构造的结合”，历史话语中的真实乃是藏身于那个观念构造之中(231)。这些见解为运用“虚构”概念观照包括历史书在内的圣经

文献打开了新思路。

前文论及圣经文本中的超自然虚构、自然虚构和历史虚构，其中的历史虚构还能分出两类，分别用以塑造历史人物和演绎历史事件。这些虚构叙事既令人惊叹圣经作者的文学想象力和语言表达力，启迪读者依循那部文学经典的特殊表现方式阅读文本，又要求人们洞察各类虚构背后的真实性，深思其创作者们的历史际遇——他们的困境、挣扎、盼望、追求和奋斗，及其对民族和世界文化做出的贡献。虚构并非胡编乱造，圣经文学的虚构世界背后原本寓有一部真实而沉重的历史。

上帝以六日之工从空虚混沌中井然有序地造出宇宙万物和人类——这是圣经的雄伟开篇，也是文学史上至为神奇壮丽的虚构想象之一。随着文明的发展，人们的理性思辨能力越来越强了，而虚构想象的才华却似乎日渐枯竭，“小说之子比起其神话之父，简直就是一代不如一代的衰败与退化”(232)。显然，高科技信息时代更需要文学想象，也更有必要憧憬和运用虚构，更注重发挥虚构的认知、表现和审美功能。

----

(1) 本文原载于《外国文学》2012年第1期。

(2) 谢大卫：《圣书的子民》，李毅译，北京：中国人民大学出版社，2005年，前言第4页。

(3) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益等译，北京大学出版社，1998年，第220页。

(4) 童庆炳：《文学理论教程》，北京：高等教育出版社，1984年，第70页。

(5) 加百尔、威勒《：圣经中的犹太行迹——作为文学的圣经》，梁工等译，上海三联书店，1991年，第21—43页。

(6) Northrop Frye， Anatomy of Criticism.Princeton：Princeton University Press，1957，135.

(7) T.R.Henn， The Bible as Literature.New York：Oxford University Press，1970，258.

(8) Northrop Frye， Anatomy of Criticism.Princeton：Princeton University Press，1957，136.

(9) C.S.Lewis， The Literary Influence of the Authorized Version.Philadelphia：Fortress Press，1967，15.

(10) Northrop Frye， Anatomy of Criticism.Princeton：Princeton University Press，1957，135.

(11) 勒兰德·莱肯：《圣经与文学研究》，梁工译，《圣经文学研究》第1辑，北京：人民文学出版社，2007年，第14页。

(12) Carlos Baker，Hemingway：The Writer as Artist.Princeton：Princeton Uni-versity Press，1952， 249.

(13) John Freccento，Dante：The Poetics of Conversion.Ed.Rachel Jacoff.Cambridge：Harvard University Press，1986，122 123.

(14) 海伦·加德纳：《宗教与文学》，沈弘等译，成都：四川人民出版社，1998年，第71页。

(15) 丹纳：“狄更斯”，罗经国译，《狄更斯评论集》，上海译文出版社，1981年，第41页。

(16) Leslie Tannenbaum，Biblical Tradition in Blake’s Early Prophecies：The Great Code of Art.Princeton：Princeton University Press，1982，3 17.

(17) Deirdre Bair，Samuel Beckett：A Biography.New York：Harcourt Press，1978，18 19.

(18) Augustine.On Christian Doctrine.Great Books of the Western World.Ed.Robert M.Hutchins.Chicago：Encyclopedia Britannica，1952，18.678.

(19) 勒兰德·莱肯：《圣经与文学研究》，梁工译，《圣经文学研究》第1辑，北京：人民文学出版社，2007年，第11页。

(20) John Milton，The Reason of Church Government.In The Complete Poetical Works of John Milton.Ed.Douglas Bush.Boston：Houghton Mifflin，1965，xxix.

(21) 锡德尼：《为诗一辩》，钱学熙译，《西方文论选》上卷，伍蠡甫主编，上海译文出版社，1979年，第229—231页。

(22) James Kugel，The Idea of Biblical Poetry：Parallelism and Its His-tory.New Haven：Yale University Press，1981，287.

(23) Robert Lowth，Lectures on the Sacred Poetry of the He-brews.Ed.Calvin E.Stowe，Boston：Crocker ＆ Brewster，1829， 55.

(24) David Norton，A History of the Bible as Literature，vo1.2.Cambridge：Cambridge University Press，1993，163.

(25) Matthew Arnold，The Complete Prose Works of Matthew Arnold.Ed.R.H.Super，11 vols.，Ann Arbor：University of Michigan Press，1960，7：148.

(26) Matthew Arnold，The Complete Prose Works of Matthew Arnold.7：510.

(27) Matthew Arnold，The Complete Prose Works of Matthew Arnold.10：102.

(28) David Norton， A History of the Bible as Literature，vo1.2.Cambridge：Cambridge University Press，1993，277.

(29) Robert Alter ＆ Frank Kermode，eds.，The Literary Guide to the Bible.Cambrideg：The Belknap Press of Harvard University，1987，Introduction：4.

(30) Northrop Frye，The Educated Imagination.Bloomington：Indiana University Press，1964，110 111.

(31) C.S.Lewis，Reflections on the Psalms.New York：Harcourt，Brace and World Press，1958， 3.

(32) 哈罗德·布鲁姆《：西方正典——伟大作家和不朽作品》，江宁康译，南京：译林出版社，2004年，第415页。

(33) 鲁迅：“摩罗诗力说”，《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，1980年，第28—29页。

(34) 刘意青：《圣经的文学阐释——理论与实践》，北京大学出版社，2004年，自序第3—7页。

(35) 本文原载于《外国文学》2008年第5期。

(36) Robert Alter， The Art of Biblical Narrative.New York：Basic Books，1981，189.

(37) Robert Alter ＆ Frank Kermode ed.，The Literary Guide to the Bible.Cambridge，Massachusetts：The Belknap Press of Harvard University Press，1987，Introduction：2.

(38) Ibid.，Introduction：5.

(39) See Leland Ryken and Tremper LongmanIII ed.，A Complete Literary Guide to the Bible.Grand Rapids：Baker，1992，51.

(40) Ibid.

(41) 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1997年，第41页。

(42) Augustine.On Christian Doctrine.in Great Books of the Western World，ed.Robert M.Hutchins，Chicago：Encyclopaedia Britannica，1952，18.678.

(43) 勒兰德·莱肯“：圣经与文学研究”，载《圣经文学研究》第1辑，北京：人民文学出版社，2007年，第11页。

(44) Erich Auerbach， Mimesis：The Representation of Reality in Western Literature.Princeton，New Jersey：Princeton University Press，1953，3 23.

(45) Northrop Frye， Anatomy of Criticism.Princeton：Princeton University Press，1957， 315.

(46) Leland Ryken，and Tremper LongmanIII ed.，A Complete Literary Guide to the Bible.Grand Rapids：Baker，1992， 60.

(47) 研究莎士比亚与圣经关系的论著可举出William Burgess，The Bible in Shakespeare：A Study of the Relation of the Works of William Shake-speare to the Bible.Chicago，Illinois：The Winona Publishing Company，1903.Roland Mushat Frye，Shakespeare and Christian Doctrine.Princeton，New Jersey：Princeton University Press，1963.Richmond Noble，Shakespeare's Biblical Knowledge and Use of the Book of Common Prayer.New York：Octagon Books，1935，Reprinted 1970.Roy Battenhouse ed.，Shakespeare's Christian Dimen-sion：An Anthology of Commentary.Bloomington ＆ Indianapolis：Indiana Univer-sity Press，1994.Naseeb Shaheen，Biblical References in Shakespeare's Plays.Newark：University of Delaware Press，1999.Grace R.W.Hall，The Tempest as Mystery Play：Uncovering Religious Sources of Shakespeare's Most Spiritual Work.Jefferson：McFarland ＆ Company，Inc.，Publishers，1999.Harold Fisch，The Biblical Presence in Shakespeare，Milton and Blake.Oxford：Clarendon Press，1999.Steven Marx，Shakespeare and the Bible.Oxford：Oxford University Press，2000.等。

(48) 研究但丁与圣经关系的论著可举出Erich Auerbach，Scenes from the Drama of European Literature.Trans.Ralph Manheim，New York：Meridian Books，1959，29.Erich Auerbach，Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages.Trans.Ralph Manheim.New York：Pantheon Books，1965，31 32.Charles S.Singleton，Dante's "Commedia"：Elements of Struc-ture.Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1997，15 16.Harold Bloom，Ruin the Sacred Truths：Poetry and Belief from the Bible to the Present.Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1989，116.等。

(49) 勒兰德·莱肯“：圣经与文学研究”，载《圣经文学研究》第1辑，北京：人民文学出版社，2007年，第12页。

(50) Robert Alter ＆ Frank Kermode ed.，The Literary Guide to the Bible.Cambridge，Massachusetts：The Belknap Press of Harvard University Press，1987，Introduction：3.

(51) Harold Bloom，The Book of J.New York：Grove Weidenfeld，1990，15 16.

(52) 哈罗德·布鲁姆《：西方正典——伟大作家和不朽作品》，江宁康译，南京：译林出版社，2004年，译者前言第4页。

(53) 刘象愚“：经典、经典性与关于‘经典’的论争”，载周启超主编：《跨文化的文学理论研究》，天津：百花文艺出版社，2006年，第302页。

(54) 本文原载于《外国文学评论》2008年第4期。

(55) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，江宁康译，南京：译林出版社，2004年，第415页。

(56) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》之“序言与开篇”，第3页，该书汉译者将Yahwist译为“耶和华文献作者”。圣经学术界普遍同意，在希伯来圣经中上帝的名称之一是四个辅音字母YHVH，应当读作“亚卫”（Jahveh）。由于“不可妄称上帝的名字”，犹太人遇到YHVH时便改读“阿东乃”（Adonai），意思是“主”（Lord）。后来，基督教学者误将YHVH与Adonai的三个元音e、o、a拼读在一起，导致出现“耶和华”（Jehovah）的误译。据此，本文将Yahwist（Jahvist的变体）译为“亚卫文献作者”。参见许鼎新：《旧约原文词义》，中国基督教协会，2001年，第2—3页。亦见J.B.加百尔等：“以色列上帝的名称”，载《圣经中的犹太行迹：作为文学的圣经》，梁工等译，上海三联书店，1991年，第277—280页。又见John Riches，The Bible：A Very Short Introduction.Oxford University Press，2000，19 20。

(57) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.New York：Grove Press，1990，5.

(58) Robert Alter，The Art of Biblical Narrative.USA：Basic Books，1981，114 130.Leland Ryken，Words of Delight：A Literary Introduction to the Bible.Michigan：Grand Rapids，Baker Book House，1987，91 106.

(59) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.11.

(60) Robert Alter，The Art of Biblical Narrative.131 154.

(61) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益等译，北京大学出版社，1998年，第144—161页。

(62) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.23.

(63) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，吴琼译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第102页。

(64) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.22.

(65) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第112页。

(66) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.11.

(67) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，“序言与开篇”，第3页。

(68) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.32.

(69) David Rosenberg trans.，The Book of J.79.

(70) David Rosenberg trans.，The Book of J.101 105.

(71) David Rosenberg trans.，The Book of J.120 124.

(72) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.32.

(73) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.19.

(74) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，“序言与开篇”，第2页。

(75) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.13.

(76) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.13.

(77) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.13.

(78) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.14.

(79) 张中载“：误读”，载赵一凡等主编：《西方文论关键词》，北京：外语教学与研究出版社，2006年，第

624—629页。

(80) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.15 16.

(81) 江宁康：“译者前言”，载《西方正典——伟大作家和不朽作品》，第4页。

(82) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，“序言与开篇”，第4页。

(83) David Rosenberg trans.，The Book of J.81.

(84) David Rosenberg trans.，The Book of J.144.

(85) David Rosenberg trans.，The Book of J.159 160.

(86) David Rosenberg trans.，The Book of J.172.

(87) Harold Bloom，“The Author J”，34.

(88) Harold Bloom，“The Author J”，34.

(89) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.31.

(90) David Rosenberg trans.，The Book of J.160.

(91) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.13.

(92) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，“序言与开篇”，第4页。

(93) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.26.

(94) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.26.

(95) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第103页。

(96) 黑格尔：《哲学史讲演录》，第二卷，贺麟等译，北京：商务印书馆，1997年，第79页。

(97) 林少阳：《反讽》，载赵一凡等主编：《西方文论关键词》，北京：外语教学与研究出版社，2006年，第91页。

(98) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第103页。

(99) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第103页。

(100) David Rosenberg trans.，The Book of J.68 69.

(101) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第104页。

(102) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第104—105页。

(103) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第105页。

(104) 诺斯替教义：诺斯替教（Gnosticism）的宗教学说，该教于公元1世纪初形成于希腊—罗马世界，是一种融合多种宗教信仰的秘传宗教，强调只有领悟“真知”（或“诺斯”，gno-sis）才能得救。

(105) 哈罗德·布鲁姆：《影响诗学》第23章，载《批评、正典结构与预言》，第106页。

(106) David Rosenberg trans.，The Book of J.83 84.

(107) David Rosenberg trans.，The Book of J.113.

(108) David Rosenberg trans.，The Book of J.96 98.

(109) J.B.加百尔等：《圣经中的犹太行迹：作为文学的圣经》，梁工等译，上海三联书店，1991年，第32—

33页。

(110) David Rosenberg trans.，The Book of J.111 113.

(111) David Rosenberg trans.，The Book of J.104.

(112) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.11.

(113) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.318.

(114) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.318.

(115) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.318.

(116) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.319，316.

(117) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，第20页。

(118) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，第7页。

(119) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.16.

(120) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.318.

(121) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，第55页。

(122) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.318.

(123) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，第53页。

(124) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.319.

(125) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.320.

(126) Harold Bloom，“After Commentary”，in The Book of J.316 317.

(127) 哈罗德·布鲁姆：《西方正典——伟大作家和不朽作品》，第36页。

(128) Harold Bloom，“The Author J”，in The Book of J.26.

(129) 本文原载于《外国文学》2006年第5期。

(130) David Rhoads and Michie Donald.Mark As Story：An Introduction to the Narrative of a Gospel.Philadelphia：Fortress Press，1982，1.

(131) Adele Berlin，Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.Sheffield：Almond Press，1983，13.

(132) Meir Sternberg，The Poetics of Biblical Narrative：Ideological Litera-ture and the Drama of Reading.Bloomington：Indiana University Press，1985，1.

(133) Kathryn E.Tanner，“Theology and the Plain Sense”，Scriptural Authori-ty and Narrative Interpretation.Ed.Garret Green.Philadelphia：Fortress Press，1987，95 77.

(134) Alan.Culpepper，“Story and History in the Gospels”，Review and Ex-positor，81（1984）：48 67.

(135) Mark A.Powell，What Is Narrative Criticism？Minneapolis：Fortress Press，1990，80.

(136) Lonnie.Kliever，The Shattered Spectrum：A Survey of Contemporary Theology.Atlanta：John Knox Press，1981，156.

(137) 朱维之：《希伯来文学研究的新途径》。载《外国文学研究的新发展》，南京大学出版社，1986年，第6页。

(138) 格兰·奥斯邦：《基督教释经学手册》，刘良淑译，台北：校园书房出版社，1999年，第224页。

(139) Mark A.Powell，What Is Narrative Criticism？91 98.格兰·奥斯邦：《基督教释经学手册》，第224—229页。

(140) 申丹“：新叙事理论译丛·总序”，载詹姆斯·费伦《作为修辞的叙事：技巧、读者、伦理、意识形态》，陈永国译，北京大学出版社，2002年，第1—2页。

(141) John B.Thompson，Studies in the Theory of Ideology．Cambridge：Polity Press，1984，2.

(142) Mieke Bal，Narratology：Introduction to the Theory of Narrative.Toronto：University of Toronto Press，1985，129.

(143) Meir Sternberg，The Poetics of Biblical Narrative：Ideological Litera-ture and the Drama of Reading.Bloomington：Indiana University Press，1985，482 505.

(144) 童庆柄：《文学理论教程》，北京：高等教育出版社，1998年，第299—300页。

(145) 本文原载于《外国文学研究》2004年第6期。

(146) 柏拉图：《柏拉图文艺对话录》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1959年，第271—272页。

(147) 参见伍蠡甫主编：《西方文论选》上卷，上海译文出版社，1979年，第36—37页。

(148) 亚里士多德：《诗学》，罗念生译。北京：人民文学出版社，1982年，第11页。

(149) 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译。北京：商务印书馆，1982年，第259页。

(150) 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第244页。

(151) Gilles Deleuze，Logique du sens.Paris：Les Editions de Minuit，1969，302.参见殷企平：《重复》，《外国文学》，2003年第2期，第61页。

(152) 参见殷企平：《走出批评话语的困境——从“初始场景”说起》，《外国文学评论》，1996年第2期，第24—29页。

(153) Northrop Frye.Anatomy of Criticism.London：Penguin Books，1990，346.

(154) C.Hugh Holman and William Harmen.A Handbook to Literature.New York and London：Macmillan Publishing Company，1992，402.

(155) J.Hillis Miller，Fiction and Repetition.Oxford：Basil Blackwell，1982，1.

(156) J.Hillis Miller，Fiction and Repetition.4 5.

(157) 陈永国：《互文性》，《外国文学》2003年第1期。

(158) Julia Kristeva.Desire in Language.Oxford：Blackwell，1980，145.

(159) Roland Barthes.Untying the Text：A Poststructuralist Reader.London：Methuen，1981，41.

(160) Erich Auerbach.Mimesis：Representation of Reality in Western Litera-ture.New York：Doubleday and Co.，1957.

(161) 参阅刘意青：《简约、含蓄的圣经叙事艺术》，《外国文学》2001年第1期，第66—71页。

(162) Shimon Bar-Efrat，Narrative Art in the Bible．First pub．Sifriat Poalim（Tel Aviv）in Hebrew，1979，trans．Dorothea Shefer-Vanson．Sheffield：Almond Press，1989，216．

(163) J.P.Fokkelman，Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel：A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis.2 vols.Assen：Van Gorcum，1981，1986.J.P.Fokkelman，“Genesis”，in The Literary Guide to the Bible.ed.by Robert Alter ＆ Frank Kermode.Cambridge：Belknap Press，1987，36 55.福克

尔曼：《圣经叙述文体导读》，胡玉藩等译，香港：天道书楼有限公司，2003年，第135页。

(164) Meir Sternberg，The Poetics of Biblical Narrative：Ideological Litera-ture and the Drama of Reading.Bloomington：Indiana University Press，1985，365 440.

(165) David M.Gunn and Danna Nolan Fewell，Narrative in the Hebrew Bible.New York：Oxford University Press，1993，148.

(166) David Rhoads and Donald Michie，Mark as Story：An Introduction to the Narrative of a Gospel.46.

(167) David Bauer，The Structure of Matthew’s Gospel：A Study in Literary Design.Sheffield：Almond Press，1988，13 20.

(168) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益等译，北京大学出版社，1998年，第111页。

(169) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第287—288页。

(170) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第143—181页。

(171) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第144页。

(172) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第64页。

(173) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第274页。

(174) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第274—275页。

(175) Robert Alter，The Art of Biblical Narrative.New York：Basic Books，1981，88 113.

(176) Robert Alter，The Art of Biblical Narrative.93.

(177) Micheal Fishbane，Text and Texture.New York：Basic Books，1979，40 62.

(178) Alan Culpepper，“The Passion and the Resurrection in Mark”，Review and Expositor，75（1978）：584.

(179) Robert Alter，The Art of Biblical Narrative.91.

(180) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，第111—112页。

(181) 弗洛伊德：《摩西与一神教》，李展开译，北京：三联书店，1989年，第5页。

(182) 弗洛伊德《：摩西与一神教》，第2页。

(183) 弗洛伊德：《摩西与一神教》，第20页。

(184) 山本七平：《圣经常识》，天津编译中心译，北京：东方出版社，1992年，第80页。

(185) E.A.华理士·布奇：《埃及亡灵书》，罗尘译，北京：京华出版社，2001年，第244—245页。

(186) David M.Gunn ＆ Danna Nolan Fewell，Narrative in the Hebrew Bible.148.

(187) 福克尔曼：《圣经叙述文体导读》，第146页。

(188) 张朝柯：《圣经与希伯来民间文学》，北京：东方出版社，2004年，第109—111页。

(189) 张朝柯：《圣经与希伯来民间文学》，第111页。

(190) 朱维之：《圣经文学十二讲》，北京：人民文学出版社，1989年，第150—151页。

(191) 张朝柯：《圣经与希伯来民间文学》，第332—333页。

(192) 本文原载于《长江学术》2007年第4期。

(193) Webster’s Ninth New Collegiate Dictionary.Merriam-Webster Inc.Publishers，460.

(194) 赫西俄德：《工作与时日·神谱》，张竹明、蒋平译，北京：商务印书馆，1997年，第27页。

(195) E.L.Bowie，“Lies，Fiction and Slander in Early Greek Poetry”，In Lies and Fiction in the Ancient World.Eds.C.Gill ＆ T.Wiseman，Austi：Universi-ty of Texas Press，1993，1 37.

(196) M.H.Abrams，A Glossary of Literary Terms.Boston：Heinle and Hein-le，1999，95.

(197) 米兰·昆德拉《：小说是让人发现事物的模糊性》，载《小说的艺术》，《世界文论》编辑委员会编，北京：社会科学文献出版社，1995年，第66页。

(198) 参见让—伊夫·塔迪埃：《普鲁斯特的小说》，上海：译文出版社，1992年，第345页。

(199) 福斯特：《小说面面观》，广州：花城出版社，1985年，第3页。

(200) 乔纳林：《当代学术入门——文学理论》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第29—36页。

(201) Leland Ryken，Words of Delight：A Literary Introduction to the Bi-ble.Grand Rapids：Baker Book House，1992，45.

(202) 卢波米尔·道勒齐尔《：虚构叙事与历史叙事：迎接后现代主义的挑战》，载《新叙事学》，戴卫·赫尔曼主编，马海良译，北京大学出版社，2002年，第186—187页。

(203) 卢波米尔·道勒齐尔《：虚构叙事与历史叙事：迎接后现代主义的挑战》，载《新叙事学》，第187页。

(204) 祖国颂：《叙事的诗学》，合肥：安徽大学出版社，2003年，第104页。

(205) Gene Edward Veith，Reading between the Lines：A Christian Guide to Literature.Wheaton，IL：Crossway Book House，1990，59.

(206) Charles W.Hedrick，Parables as Poetic Fiction.Peabody，MA：Hendrickson Publishing House，1994，3.

(207) David ＆ Pat Alexander eds.，The Lion Handbook to the Bible.Lion Publishing，1983，361.

(208) Gale A.Yee，“I Have Perfumed My Bed in Myrrh：The Foreign Woman in Proverbs 1 9”，Journal for the Study of the Old Testament，43（1998）：53 68.

(209) Meir Sternberg，The Poetics of Biblical Narrative：Ideological Litera-ture and Drama of Reading.Indiana Literary Biblical Series，Bloomington，IN：Indiana University Press，1985.

(210) 刘意青：《圣经的文学阐释》，北京大学出版社，2004年，第104页。

(211) 卢波米尔·道勒齐尔《：虚构叙事与历史叙事：迎接后现代主义的挑战》，载《新叙事学》，戴卫·赫尔曼主编，第187，194页。

(212) 卢波米尔·道勒齐尔《：虚构叙事与历史叙事：迎接后现代主义的挑战》，载《新叙事学》，第191页。

(213) 祖国颂：《叙事的诗学》，第179页。

(214) Hayden White，Tropics of Discourse：Essays in Cultural Criticism.Baltimore：Johns Hopkins University Press，1978，85.转引自《新叙事学》，第181页。

(215) Jan Fokkelman，Narrative Art and Poetry in the Books of Samu-el.Studia Semitica Neerlandica 20，Assen：Van Gorcum，1981，81.

(216) Niels Peter Lemche，“New Perspectives on the History of Israel，” In Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Juda-ism.Ed.Florentino Garcia Supplements to Vetus Testamentum 73.Leiden：Brill，42 60.

(217) 参见亚里士多德：《诗学》，陈中梅译注，北京：商务印书馆，1996年，第81，82，88，112，163，255等页。

(218) 曹文轩：《小说门》，北京：作家出版社，2002年，第123页。

(219) 高尔基：《论文学》续集，北京：人民文学出版社，1979年，第399页。

(220) 阿·托尔斯泰：《论文学》，北京：人民文学出版社，1980年，第252页。

(221) 祖国颂：《叙事的诗学》，第103—104页。

(222) 曹文轩：《小说门》，第102页。

(223) David M.Gunn ＆ Dana N.Fewell，Narrative in Hebrew Bible.Oxford Bible Series，Oxford：Oxford University Press，1993，103.

(224) Carol A.Newsom，“Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom”，In Reading Bibles，Writing Bodies：Identity and the Book.Eds.Timothy K.Beal ＆ David M.Gunn，London ／ New York：Routledge，1997，118.

(225) Carol A.Newsom，The Book of Job：A Contest of Moral Imaginations.Oxford：Oxford University Press，2003，50.

(226) Peter Lamarque，Fiction Points of View.Ithaca：Cornell University Press，1996，99.

(227) J.Bradley Chance，“Fiction in Ancient Biography：An Approach to a Sensitive Issue in Gospel Interpretation”，Perspectives in Religious Studies，18（1991）：128.

(228) Gene Edward Veith，Reading between the Lines：A Christian Guide to Literature.120.

(229) Eredric Jameson，The Political Unconscious.Cornell University Press.1981，82.

(230) Hayden White，Metahistory：The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe.The Johns Hopkins University Press，1990，x xi.

(231) Hayden White，Tropics of Discourse：Essays in Cultural Criticism.Baltimore：Johns Hopkins University Press，1978，122 125.

(232) 曹文轩：《小说门》，第86页。

圣经与世界文学流变

古犹太流散写作与希伯来经典 (1)

研究流散文学与本土经典的关系有助于从跨民族跨文化的视阈揭示文学发展的规律性，在这方面，对古犹太流散写作与希伯来经典之间关系的考察能提供一种带有示范意义的个案分析。希伯来经典是在犹太民族国破家亡之后的流散时期逐步完成其经典化过程的，犹太人经磨历劫的苦难历史为之赋予博大精深的品质。后来的犹太流散写作既传承了希伯来经典的观念形态和言说方式，也汇通多种异域文化要素，与本民族经典所体现的古老传统构成种种对话之势。古犹太流散写作的诗性话语并非希伯来经典的简单复制，而是呈现出诸多变异和更新。

一、概述

流散写作（diasporic writing）主要指19世纪下半叶以来与全球化进程伴生的一种文学现象，其作者通常游离于本土和外部世界之间，表现出民族和文化的二元身份，既能与本土文化对话，也能推动本土文化更具全球性特征。就这类作家与其本土文化经典的关系而论，一方面，他们在所难免地深受其中思想观念和言说技巧的滋养；另一方面，也受制于在外部世界形成的文化视野和思维方式，对本土经典中的某些要素做出这样那样的扬弃和改造。

20世纪八九十年代，流散写作引起后殖民主义批评家的深切关注。爱德华·赛义德在其文集《流亡的反思及其他论文》中述及流散写作的双重意义：既记叙流亡经历给作家带来的巨大不幸，也表达流亡作家对帝国文化的思考和批判 (2) 。受其影响，一批流落他乡的发展中国家知识分子联系自身的流亡经历研究流散写作，使这一学术领域日益引起学界的关注。近年来，国内学者对流散文学的讨论也呈现出升温之势，例如关于流散作家的复杂身份，高文惠指出：“母体文化

和移入地文化这两种文化之间的生存空间使流散作家们具有了混杂性文化身份和双重视角”(3)。但对于流散写作的渊源，国内却存在一些含混之论，如李庶谓“流散现象是近百年来全球化进程中的必然产物，这种现象的出现造就了流散写作的诞生”(4)。王宁则称“从西方文学史的发展演变来看，流散写作有其先声：早先的流浪汉小说以及20世纪20年代欧洲的流浪者写作”(5)。刘洪一把流散写作的源头追溯到古犹太文学，但缺乏详尽论述(6)。

本文认为，后世的流散写作源远流长，能上溯到两千年前古犹太民族的文化际遇之中。研究流散文学与本土文化尤其本民族经典之间的关系有助于从跨民族跨文化视阈揭示文学发展的内在规律性，在这方面，对古犹太流散写作与希伯来经典的关系考察能提供一种带有示范意义的个案分析。这是因为，古犹太流散作家所遭遇的民族和身份的文化张力集中表现为对待希伯来经典的双重态度。笔者将论述的重点置于古犹太流散写作与希伯来经典的关系，明确追求以下创新之处：运用较为翔实的历史文献揭示出古犹太流散写作与希伯来经典的互动关系，指出后者是在犹太民族国破家亡之后的流散时期逐步完成经典化过程的，这使之受惠于犹太民族经磨历劫的苦难历史而获得博大精深的品质；随后的犹太流散写作既传承了希伯来经典的观念形态和言说方式，也汇通多种异域文化要素，与本民族经典所体现的古老传统构成种种对话之势；古犹太流散写作的诗性话语并非希伯来经典的简单复制，而是呈现出诸多变异和更新。

犹太民族的历史几乎始终伴随着大规模的迁徙和流散，其间的重大事件包括：一、约公元前19、18世纪亚伯兰率家族离开两河流域的父家，徙居迦南即后来的巴勒斯坦；二、约公元前17世纪雅各家族因逃荒离开迦南，到埃及的歌珊地区居住；三、约公元前13世纪摩西带领以色列人离开已居住四百年之久的埃及，返回迦南；（笔者认同上述历史均带有传说性质）四、公元前722年北方的以色列王国被亚述帝国摧毁，十支派百姓被放逐到遥远的亚述领地；五、公元前586年南方的犹大王国被新巴比伦帝国摧毁，数以万计的国民被掳掠到巴比伦，嗣后独立自主的希伯来国家政体不复存在，犹太家园相继沦为巴比伦、波斯、希腊、罗马的殖民地——本文所论的古犹太流散写作便

肇始于这个阶段，当年犹太作者的足迹遍布西亚北非的辽阔地区；六、公元1、2世纪之交，在一系列反罗马起义中惨败的犹太人被罗马统治者彻底逐出巴勒斯坦，被迫流散到世界各地。此后，直到1948年现代以色列国建立前后，他们中的一部分才返回其古代家园——这一时期的犹太流散写作呈现出最典范的形态，其中编订于公元5、6世纪的《巴比伦塔木德》是本议题所涉时段的下限。

笔者所言希伯来经典特指希伯来圣经，即基督教圣经中的《旧约》。目前学术界公认，这部古代遗产是在犹太民族国破家亡之后的流散时期——特指巴勒斯坦沦为巴比伦、波斯、希腊、罗马帝国的殖民地时期——逐步完成其经典化过程的。此间，一批优秀的犹太流散作品（如《历代志》、《尼希米记》、《以斯拉记》、《第二以赛亚书》、《路得记》、《以斯帖记》、《传道书》、《但以理书》等，以及《诗篇》、《箴言》中的部分后期篇目）历经严格的甄选后进入经典，成为构成希伯来圣经的正典书卷。与此同时尤其在那以后，更多的犹太流散作品（如《以斯帖补篇》、《但以理补篇》、《亚里斯提亚书信》、《约瑟和亚西纳》等）则被排除于经典之外，后来被列入“次经”或“伪经”之中。它们一方面传承了希伯来经典的文化精华和表现技巧，另一方面，也从异域文化中汲取营养，与本民族传统对话交流，使之不断焕发出新时代的生机和活力。

二、大流散语境与希伯来经典

希伯来经典是在流散时期分三步渐次完成其汇纂之工的：约公元前400年编出律法书，约公元前200年编出先知书，约公元1世纪末编出诗文集。这一过程貌似偶然，实则有其深刻的历史必然性。易言之，希伯来经典不可能形成于此前犹太民族国势相对强盛的统一王国及分国时期，而只能是亡国悲剧发生、流散时代到来之后的历史产物。这是因为，“犹太人只是在感到其信仰濒临全面覆亡的绝境时，才不得不编纂正典，为其传统信念找出永存的形式，这一抢救和重修古籍的行动乃是其民族危机的直接反响”(7)。

反观犹太流散史，一幅“多难兴书”的历史图景昭然若揭。希伯来

经典的三个组成部分都与严重的民族危机相联系：律法书是巴比伦军队入侵的回声，先知书是希腊化全面推进的反响，诗文集（以及希伯来正典的最终定型）则是罗马当局残酷迫害犹太人的余音 [8] 。公元前586年巴比伦军队入侵耶路撒冷，摧毁象征着国民与上帝同在的所罗门圣殿。遭此重挫之后，如何维系同胞们的精神联系，避免彻底覆灭的命运而图谋未来的复兴？犹太文化精英们的回答是“编书”——将那些自古流传下来的最能体现其传统信念的著作编订成卷，供流散于天涯海角的犹太人共同传诵，使之在一个失去地理家园的世界上能够找到共同的精神家园。百余年后他们建成了那个精神家园，其物质样态即希伯来经典中最早编成的律法书或摩西五经。然而数十年后亚历山大大帝东征，希腊化时代到来，犹太人的传统文化面临更为严重的颠覆，成书不久的希伯来文摩西五经竟不得不译成希腊文 [9] ，以免遭到被送进历史博物馆的厄运。这时古老的历史难题再度浮现：如何在异族文化的汪洋大海中引导犹太人持守本族传统而拒绝同化？答案仍然是“编书”——继律法书之后将另一批最能体现其传统信念的著作确定为正典，这次编书的成果乃是先知书。两个世纪之后历史悲剧又一次重复，公元70年罗马大军攻陷耶路撒冷，使犹太人遭遇空前残酷的迫害；而犹太精英们面对新的历史难题，做出的回应依然是“编书”——将另一批在民间广为流传的著作列入正典，称之为诗文集，同时宣布希伯来经典的汇编之业大功告成。

希伯来经典不仅成书于流散的语境中，而且形成于流散的状态下。它的律法书是由波斯时期散居于巴比伦的犹太社团编纂的，主笔者被公认为文士以斯拉，其人于波斯王亚达薛西二世七年（约公元前397年）携带新近竣稿的律法书从巴比伦回到耶路撒冷，向那里的犹太民众宣读（《以斯拉记》7：9）。先知书的编订地点迄无定论，其编订者很可能也处于居无定所的漂泊之中。至于诗文集的汇编及希伯来经典的最后认定，由于当时耶路撒冷城已被罗马人全面控制，犹太拉比们不得不转移到地中海东岸的小镇詹尼亚，在那里完成确认其经典构成的庄严使命 [10] 。

希伯来经典既然在流散的大环境中逐步形成，就必定带有流散写作的种种痕迹，表现在内容、思想和言说策略等诸多方面。且以上帝

观念的深刻变革为例。古犹太宗教从两河流域、埃及、迦南的多神论语境中脱胎而出，最初只是一种家族或部落宗教，其信徒奉拜的亚卫神不过是本家族、本部落的守护者。随着以色列民族的成长，这个神逐步演变成其民族和国家的守护者。然而，巴比伦之囚事件造成的大流散却以一种残酷的方式强制性地打开犹太人的视野，使之看到一个远远超出巴勒斯坦狭小疆域的广袤天地，不得不在离乡背井的境况中对亡国悲剧做出冷静的反思。此间犹太人的一神信念非但没有动摇，反而由精于思辨的先知们做出充实和发展——那就是，犹太国家惨遭浩劫并非由于外族神灵强大、本族神灵弱小，而是因为亚卫上帝以巴比伦为发泄怒气的鞭和杖，对犯罪的子民施行了严厉惩罚。犹太人终于悟出彻底的一神观念，由第二以赛亚予以精彩的表述："我是亚卫，在我以外没有别的神……我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造做这一切的都是我亚卫。"（《以赛亚书》45：5—7）语中可见当年希伯来神学达到的新高度。

再以犹太民族主义与世界主义的冲突和融会为例。民族主义是犹太人的立族之本，为之设定了一条明确的文化疆界，使之从意识形态到日常生活的各个方面都自成一体。在流散异域的苦难境遇中，犹太民族主义常常表现为思念故国、憎恨仇敌的真挚情感，如犹太歌手曾在巴比伦的河边坐下，追念锡安而痛哭流涕，他们拒绝为敌人奏乐歌唱，说："我们怎能在外邦唱亚卫的歌呢？"（《诗篇》137：1—4）为了整饬内务，净化民族血统，以斯拉严禁本族人与外族通婚，规定凡结婚者必须退离，要坚决"离绝那些国的民和外邦的女子"（《以斯拉记》10：11）。其中的观念与贯注于律法书和先知书中的民族主义主线一脉相承。然而又应看到，与民族主义相互辉映的还有世界主义的一面。正当复国领袖以斯拉严禁犹太人与异族通婚之际，《路得记》的作者娓娓动听地讲述了摩押族女子路得两次嫁给犹太人，第二次竟成为大卫王的曾祖母之事，其间路得对犹太族婆婆拿俄米说"你的国就是我的国，你的神就是我的神"（《路得记》1：16），俨如正在宣读一篇世界主义文献的纲领。《约拿书》更是把亚卫上帝塑造成世间万族的共同天父，不仅关心呵护以色列人，也怜悯挂虑以色列的敌人；狭隘民族主义者约拿最终被胸襟博大上帝所折服，喻示世界主

义必定取代狭隘民族主义而成为犹太人处理国际事务的基本准则之一。

可见，犹太人从流散中遭遇的不仅是飘零四海的屈辱和苦难，还有经磨历劫后的成长和成熟，而正是后一方面为希伯来经典赋予了更精深的思想，也使之更具经典的资质和价值。

三、观念形态的延伸和发展

希伯来经典在五六百年中分三个阶段逐步完成甄选和汇编的过程，其成果“最终成为一座壮丽的纪念碑，影响力甚至远远超过所罗门圣殿” (11) 。它的影响力充分体现在同时期或稍后出现的犹太流散写作中，那是将近200种用希伯来文、希腊文或亚兰文写成的宗教文学作品。由于其政治、宗教、伦理观念被主流教派视为不够纯正（抑或由于其他原因），它们未能吸引足够的推崇者，被排除在正典之外，后来汇入“次经”或“伪经”的行列中。 (12)

就其意识形态的主导倾向而言，“次经”、“伪经”中的犹太流散写作均为希伯来经典的直接延续，其中的上帝观、选民观、契约观、律法观、先知观、人性观、伦理观、历史观、末世观、弥赛亚观等与正典中的相应观念无不一脉相承。但同时又应看到，它们对希伯来经典也有诸多推陈出新之处，即黄锡木所谓的“扩充性”，意思是其作者从不随意虚构，而是“以正典书卷为基础和范例，进而做出阐述的扩充” (13) 。这批文献对当年历史难题的新鲜解释聚焦于上帝的超越性、罪恶与神义论、弥赛亚观念，以及对复活、永生和乐园的思考等方面。 (14)

与传统说法明显不同，犹太流散写作强调上帝远离现世而高居于天庭之上。在早期经卷中，上帝常以人形出现，与普通人进行密切交往，如亚卫曾化身为人与亚伯拉罕交谈（《创世记》18：1—16）。巴比伦之囚事件过后，亚卫似乎不再是那个频繁光顾子民生活的民族神，而升入遥远的高天，成为普世万族的最高主宰。上帝位于天界的最顶端，不计其数的天使如同众星捧月般簇拥在他身旁，周围有祥云缭绕——此乃古犹太流散作者一再描绘的上帝显现景观（《以诺一

书》71：5—11）。然而上帝在远离人世之际亦有无所不在、仍与其子民紧密联系的一面，他依然随时倾听信徒的申诉和祷告，接受其赞美和颂扬——该时期大量的智慧诗、颂歌和祷言都能表明这一点（如《三童歌》28—68）。

巴比伦之囚事件过后，尤其第二圣殿被罗马人再度摧毁后，罪孽、邪恶和上帝公义问题空前尖锐地为犹太流散作者所关注，因为他们无法漠视眼前的事实：应许给亚伯拉罕的土地被异族人占领，上帝创造的世界显然已经被邪恶势力所控制。那么，为何虔诚的义人难享自由和富足，而罪人和歹徒却似乎总得好报？在探讨罪恶起源的过程中，对后世影响深远的“原罪说”逐渐形成，认为世人的罪孽皆由亚当、夏娃在伊甸园偷吃禁果的“原始罪行”传承而来。有人主张最初的罪人是夏娃：“罪由一个妇人起，因为有了她，我们全都必然死。”（《便西拉智训》25：24）也有人把罪恶之源转移到亚当，说太初时“有一粒邪恶的种子播在亚当心里”，不仅致使他犯罪，“也造成我们全人类堕落”（《以斯拉四书》4：30；7：118）。还有人提出罪孽在世间畅行无阻，是因为众人都选择了犯罪——亚当只应对其本人的行为负责，而“我们每个人都是自己的亚当”（《巴录二书》4：15，19）。以上诸说皆将罪孽归咎于人的自由意志，表现出极力维护上帝公义性而开脱其对邪恶应负责任的努力。然而犹太诗人俄耳甫卡却指出唯一神观念与罪恶现实之间的内在张力，主张上帝兼为善与恶的共同源头，其目的固然是善，却也把恶——包括灾害、疾病、磨难、痛苦等——带给了人类(15)。

犹太流散作者还对弥赛亚观念做出重大发展。“弥赛亚”原指上帝选立的君王，至先知时代成为未来出自大卫家族的理想君主；在犹太人备受希腊罗马统治者迫害的背景下，他转而成为一个天界角色，会不失时机地介入现实政治，带领犹太人推翻异族帝国的暴政，并于末世协同上帝进行最后审判，永远统治新天新地。在《以斯拉四书》中，弥赛亚拥有腾云驾雾的本领，能从口中喷出“火流、热风和暴雨”，把攻击他的恶人“全都烧着”，“只剩下灰烬和烟雾”（《以斯拉四书》13：3—14：9）。《巴录二书》中的弥赛亚也有战神特征，能将祸害连根拔起，把最后一个邪恶统治者捆锁起来，判他有罪，将他

处死（《巴录二书》43—45章）。这类描写折射出公元1、2世纪之交流离失所的犹太民众对罗马帝国的极端愤慨情绪。

亚历山大东征之前的犹太经典文献中只有一处提到死人复活："死人要复活，尸首要兴起，睡在尘埃中的啊，要醒起歌唱！"（《以赛亚书》26：19）时至纪元前后，显然由于异族文化的渗透，犹太流散写作中不时流露出种种异乎传统的新观念，包括复活、永生和乐园等。在《母子殉教》中，犹太兄弟们斥责安条克王说："宇宙之王要把我们从死亡中超脱出来，让我们获得永生……上帝会提升我们脱离死亡，但是你却不得复活。"（《马加比传下》7：9—14）与复活、永生观念连带而来的是对义人憩息及恶人受罚之地的幻想。《巴录三书》叙述了五层天的意象，包括罪人的受刑之地、义者灵魂的居住及受赏之地。《利甲人的历史》幻化出一个世间的理想国，那里的居民以树果和清水为食，心灵纯洁无瑕，"没有恼怒、嫉妒、邪恶的欲望或仇恨的念头"，而"只有对上帝的爱以及相互间的爱"。从这些描写中不难看出犹太流散作者对现实苦难的绝望及其对平安社会的渴望和追求。

以地中海为中心的亚欧非三大洲毗邻地带是苏美尔—巴比伦、埃及和希腊—罗马古典文明的发祥地，也是古犹太流散作者徙居和成长的地区。他们在这块孕育了多种异质文明的宝地上写作，一方面为希伯来经典所体现的犹太传统注入丰盛的外来营养，另一方面，也不可避免地将多种异质观念汇入本民族文库之中。如传奇作家阿达潘纳斯为了抬高犹太祖先的地位，竟不惜称亚伯拉罕为占星术的祖师；摩西为多神崇拜和动物崇拜的创立者，被异教祭司敬奉为神灵，尊崇为希腊的赫耳墨斯或埃及的托特(16)——这些说法与犹太一神信条不仅风马牛不相及，而且水火不相容。异族观念还借助一些术语渗入犹太文化肌体，如希腊语词"逻各斯"（logos）就出现在一些流散作者笔下，《犹太会众祷言》将其与"唯一的儿子"、"活着的智慧"、"所有被造物中的头生子"、"报告上帝伟大意图的信使"、"上帝的大祭司"、"一切有感悟能力者的王和主"，以及"先于万物存在、万物藉其而存在者"相提并论（《犹太会众祷言》12：10—11），所述之意与初期基督教对"道"（即逻各斯）的理解（《约翰福音》1：1—5，14）已很接

近。

四、诗性话语的传承与变异

关于希伯来经典的性质，当代研究者大都认同它是古犹太文化的百科全书，首先是神学、史学和文学的“三位一体”：着眼于意识形态，它承载了古犹太民族的神学沉思；着眼于历史内容，它浓缩了古犹太民族的社会变迁；着眼于文本样式和言说技巧，它体现出古犹太民族的诗性智慧及其独特而卓越的文学成就。这三重品质势必导致三种途径的诠释，一如莱肯所言：“神学途径主要关注某个段落中的道德神学观念；历史途径主要关注圣经作者笔下的实际人物和事件；文学途径则聚焦于文本的特色、文本基于感性经验的具象性、对多种文体的运用、素材得以表现的艺术性，以及文学的语言手段”(17)。奥特的研究表明，希伯来经典成书时收入了大量非宗教因素，见于《以斯帖记》、《约伯记》、《雅歌》、《传道书》等卷，而这几卷书能被纳入正典，在很大程度上乃得益于它们优秀的文学品质。这说明希伯来圣经与一般文学经典的成典过程有某些相似之处：首先，经书典籍也有文学性；其次，入典经书的选取与世俗文学一样，也有文学标准(18)。从文学的透镜看过去，读者眼前不仅能呈现出希伯来经典作为文学的迷人容貌，而且能浮现出犹太流散写作与该经典之间复杂多样的文学关联。

古犹太流散写作的文学形态千变万化，但万变不离其宗，其首要源头都是希伯来圣经。概观之，从题材来源、人物塑造、文体模式、原型意象，到审美风格和修辞技巧，流散写作与希伯来经典皆有千丝万缕的内在联系。比如，《斐洛伪书》是一部从亚当到大卫的以色列民族史通俗演义，其中的数十个角色无不源于希伯来经典；《三卫士轶事》、《所罗门智训》等则延续了古犹太智慧文学的传统。流散作者正是借助不断重复祖先的故事和古老的言说方式，顽强地证明着自身与其民族传统的血脉贯通。但重复不同于重叠，彼此重复的对象之间仍然存在某些差异，正是在这个意义上，德鲁兹提醒人们“把相似甚至同一看成一种本质差异的产物”(19)。循着这种思路，可以发现流散写作的诗性话语并非希伯来经典的简单复制，而是呈现出多种变化

和创新。

先谈文体的开拓。犹太流散作者大大拓宽了体裁范围，除了继续书写传统的诗歌、故事、格言、短论等，还引进多种新颖的文学样式，例如戏剧。或许由于禁拜偶像之故，犹太民族的造型艺术长时期相对滞后，希腊化时代到来之前一直未见可用于舞台演出剧本。但时至公元前2世纪，一位名叫以西结的犹太剧作家写出一部货真价实的戏剧，名为《领出去》[20]，再现了摩西带领以色列人出埃及的故事。剧作家从舞台演出的规定性出发，将一些难以搬上舞台的场面转换成人物独白或对话，如让上帝以画外音讲述十大天灾，让一个埃及士兵回顾在红海遇到的灾难等；人物语言最长50行，无须压缩即可用于表演。再以斑斓多姿的启示文学为例。希伯来经典中的《但以理书》是启示文学的白眉，沿着它所体现的美学范式，流散作者写出为数可观的同类篇章，多方面强化了这种文体的表现力。《以诺一书》、《以诺二书》、《巴录三书》等都有一个“宇宙旅行”的叙事框架，主人公在天使的引导下进入天界，看到义人享受的福乐和罪人遭遇的痛苦，继而向世人揭示其中的奥秘。又如由圣经名人临终遗言拓展成的遗训文学，它们是古犹太流散文学的一大景观，名篇有《十二族长遗训》、《摩西遗训》等。另外，应运而生的新文体尚可举出《巴比伦塔木德》中的“哈拉卡”、“哈加达”和“米德拉西”等。这些新文体的源源衍生反映出一个事实：犹太流散写作非但未因民族灾难而萎靡枯竭，反而在逆境中更具勃勃生机，以多样化的文体传输出更丰富的内容和更复杂的观念。

再看叙事艺术的变革。奥尔巴赫在其巨著《摹仿论》中提出，《创世记》的叙事具有简约、含蓄的风格，其作者惜墨如金，不事雕琢，对人物的言行举止往往点到为止，以至文本中留下多种意义空白，有待读者在接受中自行填补。[21]而犹太流散写作则体现出不少新颖的审美追求，诸如情节的传奇性、细节的具体性，以及对人物内心世界的特别关注等。《约瑟和亚西纳》浓墨重彩地渲染了女主人公亚西纳的情感历程，以大起大落的情节表现她如何从一个被凡夫俗子狂热追求的对象变成约瑟的狂热追求者，历经身份的巨大转换，其间从极度傲慢的峰巅跌入无比失落与自卑的深渊。这一过程穿插着亚西

纳改变信仰的宗教故事，以及约瑟兄弟们平定内乱的政治故事，使全书极具可读性、娱乐性和教诲性，给人耳目一新的审美感受。《多比传》、《犹滴传》、《彼勒与大龙》、《苏撒拿传》、《马加比传三书》等也都以精心设计的情节和细节引人入胜。在犹太流散作品中，人物的心理活动和隐秘情感得到相当充分的揭示，《以斯帖补篇》在女主人公冒死闯宫之前补入她的大段内心独白，恳求上帝使之能够说服波斯王亚哈随鲁，改变其心肠，令他转而消灭仇敌哈曼及其同党（《以斯帖补篇》C：14—30）。《亚伯拉罕启示书》细腻地表现了主人公对父母滥拜偶像行为的深刻反省（《亚伯拉罕启示书》3：28），有效地突显了反对偶像崇拜的主题。凡此种种，都强化了流散写作的艺术魅力，将其审美资质提升到前所未有的较高层次。

小结

爱德华·赛义德在《流散的反思》中论及流散写作难以摆脱的悲剧性：流散是“强加于个人与故乡以及自我与其真正家园之间的不可弥合的裂痕：它那极大的哀伤是永远也无法克服的”；流散写作固然含有“种种英雄的、浪漫的、光荣的甚至胜利的故事，但这些充其量只是旨在克服与亲友隔离所导致的巨大悲伤的一些努力”(22)。从根本上说，漫长的犹太流散史及其孕育的流散写作始终被一种哀挽沦亡而祈愿复兴的悲剧意识所笼罩，但悲剧给犹太民族带来的不只是流散和苦难，还有传统文化经历磨难后的重建和成熟。希伯来经典本身就是悲剧性历史的产物，就由于一批流散作品的汇入，及其在流散境遇中逐步完成经典化过程而趋于炉火纯青。

散居异域的犹太作者所面临的基本矛盾，是作为弱小民族的“自我”与占优势地位的“他者”之间的文化冲突。面对这一无处不在的紧张关系，他们“试图在两条可能彼此对立的原则之间寻找出路：希冀在异族世界生存及繁荣，和希望保持对犹太传统及身份的虔诚”(23)。为了履行后一种原则，他们高度自觉地从希伯来经典中汲取本民族古典文化的营养，将其用为立身行事和著书立说的尺度；同时，为了奉行前一种原则，他们也擅长以“世界公民”的姿态灵活变通地对待异族文化，包括其哲学思想、人生理念、诗学概念和艺术方式，将其某些要

素纳入本族文库之中，使之成为传统文化的必要补充。正是这种兼收并蓄的心态，使他们在两千多年的流散生涯中成功地保持并运用了双重文化身份，在自强不息的民族发展进程中对世界文化建设做出重要贡献，也为现后世流散写作贡献出可资借鉴的范例。

古犹太文人创作残篇的特质和地位 (24)

一般地说，公元2世纪以前的犹太古典文学是一种“典籍文学”，主要作品都借助古犹太经典圣经、《次经》、“伪经”、“死海古卷”等保存下来。那么，有没有与之相对的文人创作呢？回答是肯定的，只是就目前所知，除了哲人亚历山大的斐洛（Philo of Alexandria）和史家弗拉维斯·约瑟福斯（Flavius Josephus）的一批兼具文学性质的著作外，这类不见于典籍的文人作品只有少量断简残篇流传至今。它们的数量虽有限，特色却极其鲜明，既充分体现了希伯来精神，又生动见证了“二希”（希伯来／希腊）文学的合流，以至在犹太文学乃至世界文学史上都占有无以替代的独特地位。

一

就目前所见的资料而言，“古犹太文人创作残篇”指以下作品：

1.叙事诗人菲罗（Philo，实与哲人斐罗同名，这里为避免混乱而改译此名）的6段诗歌 (25) 。第1、2段改写《创世记》第22章所载“亚伯拉罕燔祭献子”之事，盛赞亚伯拉罕“信仰高于一切”的忠信性格；第3段颂扬上帝对族长亚伯拉罕、以撒、雅各尤其约瑟的恩慈；第4至6段论及耶路撒冷的供水系统，抒发赞美圣城的情思。

2.编年史作家底米丢（Demetrius）的6段历史散文 (26) 。第1、2段述及《创世记》所载早期族长们的年表和事迹，第3至5段重记摩西家谱，对《旧约》中的含混和抵牾之处予以疏通，并述及以色列人出埃及的某些史事；第6段是一个截止于埃及王托勒密四世（公元前221—前205年在位）的以色列历史年代表。

3.传奇作家阿达潘纳斯（Artapanus）的3篇文稿 (27) ，分别记叙亚伯拉罕、约瑟和摩西在埃及的传奇事迹，将他们塑造成古代文明的创造者和跨越民族的文化传播者。

4.叙事诗人提奥多图斯（Theodotus）的8段诗稿 (28) ，它们来自同一首诗，中心情节是《创世记》第34章所载“雅各众子计复妹仇”的故事，诗人借此维护犹太教标志性仪式割礼的神圣性，把上帝塑造成公正严明的审判者。

5.悲剧诗人以西结（Ezekiel）的269行诗稿 (29) ，乃是剧本《领出去》的大部分篇章，艺术地再现了摩西带领以色列人出埃及之事。

6.神谕诗人俄耳甫卡（Orphica）的一首预言诗 (30) ，托名希腊神灵俄耳甫斯宣扬希腊化时期犹太人的宗教观念，表达对犹太先人的尊崇。

7.哲人亚里思托布鲁斯（Aristobulus）的5篇文稿 (31) 。第1、5篇分述犹太节期逾越节和安息日的普世性意义，第2篇论述“喻义解经法”的原理和重要性，第3、4篇宣称希腊哲学家毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图熟悉摩西律法并模仿它写作，试图贬低希腊哲学，将其与犹太神学调合为一，共同纳入希伯来律法书的体系。

8.叙事作家亚里斯提亚（Aristeas）的“约伯小传” (32) 。对《约伯记》作出高度浓缩，只摘编其首尾的散文体叙事而删掉中间的诗体论辩，改写成一篇数百字的小故事。

9.史学家优波利姆斯（Eupolemus）的5段史书残篇 (33) 。前4段大致叙述从摩西到犹大国沦亡的历史，尤其是所罗门兴建耶路撒冷圣殿的功绩；末段称从亚当到底米丢统治第五年共计5149年，从以色列人出埃及到那年共计2580年。

10.历史传说作家伪优波利姆斯（Pseudo-Eupolemus）的两篇短文 (34) 。皆以亚伯拉罕为中心，颂扬他在文化传播等方面的功勋。

11.历史传说作家克莱狄姆（Cleodemus）的一段传说故事 (35) 。

主人公即亚伯拉罕，称他不但是犹太始祖，还是亚述人、非洲人、阿弗拉人和索法基斯人的共同祖先。

12.论辩作家伪赫卡泰奥斯（PseudoHecataeus）的若干言论 (36) 。此人的身份尚存争议，犹太史家约瑟福斯、基督教教父奥利金、克雷芒等多次提到他，说他发表过不少偏袒犹太人的言论；有人主张持此名者不止一位，而是几位。

此外尚有十几段据说出自“伪希腊诗人”（Pseudo-Greek Poets）的诗文 (37) 。它们实际是犹太人的伪托之作，却宣称为希腊作家荷马、赫西俄德、毕达哥拉斯、埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯、狄菲洛斯、菲莱蒙和米南德的手笔，共同特点是借希腊名家之口宣扬犹太观念，以证明希腊智慧溯源于希伯来传统，希腊文学的精华与希伯来信仰谐调一致。

上述犹太文人的生平事迹大多无从考证，名字仅见于罗马史家亚历山大·波利希斯托（Alexander Polyhistor）笔下，以及后来一些基督教教父的转述。但也有个别例外，如亚里思托布鲁斯还见于《马加比传下卷》，该书卷首收有耶路撒冷人写给他的信， (38) 说他是“托勒密的老师”，可见他在埃及犹太移民中享有很高声望，甚至得到国王器重。科林斯（A.Y.Collins）推测他活动于托勒密六世（前181—前145年在位）统治后期，年代在公元前155至前145年之间 (39) 。优波利姆斯之名亦见于《马加比传上卷》8：17和《马加比传下卷》4：11，该处称他曾受犹大·马加比派遣赴罗马订立友好盟约。概观之，这批犹太作家都生活于亚历山大大帝东征（公元前334）即希腊化时代开始后的二三百年间，尤其公元前3世纪下半叶至前2世纪。底米丢纪年的下限是“托勒密四世时”（公元前221—前204），优波利姆斯的年表截止于塞琉古王底米丢一世在位第五年（前158或157），皆可暗示出作家活动的大致时期。

有意思的是，这批残篇的流传历尽了坎坷。或许漂泊四海的犹太侨民生命安全尚如泥菩萨过河难以自保，保存那些未编入经典的零散诗文更谈何容易。事实上，这批诗文的确是在几位古代基督教教父

——伪查士丁、亚历山大的克雷芒和该撒利亚的优西比乌斯——的护教学著作中，而非经由犹太渠道流传下来的，教父们收录它们只是为了论证自己的教义。教父们的资料又来自前人著述，其中最重要的一部是前述亚历山大·波利希斯托的《论犹太人》。正是这本书收录了几乎全部犹太文人创作残篇，它们被优西比乌斯在《福音之预备》（Preparation for the Gospel）第9卷中大段转述，也被克雷芒等多处引用，从而使后人得以间接领略其文学风貌。

亚历山大·波利希斯托是小亚细亚人，约生于公元前112至前102年之间，年轻时被俘虏到罗马城，约前82年获释，以后成为罗马公民，在意大利潜心著述，直到约前35年逝世。有人猜测他是犹太人，但缺乏根据。他写了42部著作，兴趣主要在历史、地理和人种学方面，其中论述东方民族历史和地理的著作（如《论犹太人》）大概写于罗马将军庞培东征期间（前66—前62年），意在满足罗马人了解新征服民族历史和文化的需要。就后人透过优西比乌斯等人的引文所作研究而言，他的《论犹太人》似乎是按编年史顺序排列的，从亚伯拉罕或更早时期开始，写到公元前586年耶路撒冷城被巴比伦人摧毁，可能还附有随后波斯和希腊时期的资料。他似乎只是古代传说的编辑者，对所有材料都缺乏评论，这对后人倒是件好事。但他搜集的材料在多大程度上是确凿可信的？他对原始文件是逐字逐句地实录，还是出于一己目的做了修饰和增删？由于他赖以引述的原著显然已不复存在，答案很可能永付阙如。然而无论如何，主要获益于他，人们才得以发现并认识这批犹太文人的遗产。

二

迄今可见的犹太文人创作残篇虽然数量有限，观念形态却异常鲜明，无一例外地表现出作家对本民族文化传统的顽强捍卫，而恪守独特传统原是数千年间犹太人所以能生生不息、免遭同化的立族之本。

自马其顿的亚历山大大帝向东方各族强制推行希腊文化以来，异族神话形象和历史角色纷纷进入犹太社会生活，造成与日俱深的精神混乱。如何消除——至少是削弱或抵制——这方面的负面影响？这批

作家异口同声地吟诵起本民族的英雄颂歌。犹太信仰的始祖亚伯拉罕一再出现在菲罗、底米丢、阿达潘纳斯、伪优波利姆斯、克莱狄姆等人笔下，如菲罗热烈地颂扬他不惜将独生子以撒献给上帝：

> 我从古代法典中千百次地听到，声名远扬的
>
> 亚伯拉罕啊，（当你接受了那件事后，）
>
> 绳子的结头是何等奇妙。
>
> 你那得神悦纳的祈祷何等奇异，充满了
>
> 令人惊叹的忠告。当你离开那使人敬畏的
>
> 美丽园林时，可称颂的掌雷之神熄灭燔祭的
>
> 柴堆，使他的应许永不废弃。从那时起，
>
> 那位出身不凡的儿子便赢得遐迩传扬的赞颂。(40)

这段话既勾勒出亚伯拉罕“信仰高于一切”的坚毅性格，也赞美了希伯来上帝“既许必践”的信实属性。克莱狄姆把亚伯拉罕说成一个世界性大家族的共同始祖，连创建12件功勋的希腊大英雄赫拉克勒斯也不过是他的女婿！雅各、约瑟、摩西、所罗门、大卫、约伯等犹太名人也为作家们所津津乐道。

阿达潘纳斯把本族祖先塑造成古代文明的创造者，说亚伯拉罕曾向埃及法老传授占星术；约瑟发明了测量法，在埃及领导过丈量国土和制定地界；摩西“发明了帆船、石料建筑设备、埃及的兵器、取水和打仗的器具，以及哲学”，还把全埃及“分成36个省，为每省规定出奉拜之神”（在埃及传说中，这些功业原由当地文化祖先尤其是法老塞索提斯　【Sesostris】　所创建）。阿达潘纳斯甚至神化摩西，将他拔高到众神之上，称他为大神赫耳墨斯（Hermos）和诸神之母伊希斯（Isis）的老师（据研究，在希腊化时代，希腊神灵赫耳墨斯曾与埃及的智慧之神托特（Thoth）混为一体，被尊为魔法的发明者和伊希斯的老师(41)）。

另一些作家出于教诲意图，精心改写犹太人的古代传说。《约伯记》中的约伯本有两方面鲜明形象：一是“忍耐的约伯”，公义、虔诚、具有异乎寻常的吃苦忍耐精神，虽遭遇严酷考验，丧失全部家产

和所有儿女，自己也周身生疮，苦不堪言，却严守对上帝的信仰，不“以口犯罪”（《约伯记》2：10）。二是“求索的约伯”，他无视传统，怀疑权威，为寻求义人受苦的真正原因而不惮皮肉之苦、心灵之痛、亲人疏远、朋友围攻，乃至“全能者”敌视（《约伯记》6：4），表现出不屈不挠的求索精神。亚里斯提亚书写“约伯小传”时却突显“忍耐的约伯”而完全抹杀“求索的约伯”，贯注着显见的训诲目的：勉励同胞效法约伯的榜样，坚韧不拔地与异族压迫者相抗争。

这批作家奋力维护犹太传统的又一工作是积极编修史册，再现希伯来民族悠远历史上的重大事件，以激发希腊化时期犹太同胞——不论居于巴勒斯坦、埃及还是天涯海角——共同的种族意识和民族感情。底米丢著述时追求年代的准确、记叙的客观、态度的冷静和措辞的简明，表现出相当严谨的修史态度。他的第1、4、5段残篇本是编年史中的插话，完全可以进行议论或抒情，插入信仰或宣教成分，而他却清醒地回避此事，抑制狭隘的护教倾向，保持了历史学家的信实本色。提奥多图斯生动地改写底拿受辱、雅各众子为她雪耻的往事，强调犹太律法的尊严，引导身处希腊文化包围中的以色列人自觉持守割礼，对示剑一类异族歹徒绝不手软。

以西结的《领出去》以《出埃及记》第1至15章为基础，述说民族英雄摩西的诞生、早年经历、逃亡旷野、得神呼唤、返回埃及、斗败法老、带领苦难同胞出埃及的传奇事迹，艺术地展示了出埃及事件的深远意义：势单力薄的以色列人能够自我觉醒，摆脱奴役，也确实在生死存亡的关头觉醒起来，在反抗埃及强权的过程中溶铸成一个坚强的民族共同体。

优波利姆斯用希腊语写出一部简明犹太民族史，让当时讲希腊语的同胞了解自己的民族传统，尤其所罗门为上帝建殿的丰功伟绩。较之圣经原著，他把摩西写成字母的发明者，不仅是犹太人也是腓尼基人和希腊人的文化祖师；称埃及法老敬重所罗门，以平等地位善待以色列人；并把推罗王希兰改名“梭伦”，说他兼为西顿和腓尼基的王，对大卫、所罗门极其友善，言听计从。所有这些都显示出希腊化时期犹太史传文学的民族主义特色。

处心积虑地淡化希腊文化的光辉而将其纳入希伯来信仰的轨道，是这批犹太文人创作残篇的又一突出特点。希腊化运动对犹太社会的影响无疑是全面而深刻的，“仅在巴勒斯坦人们就建起30座设有庙宇、祭坛、竞技场和剧院的新城市，马其顿和希腊移民在这些新兴的希腊城市中定居下来，使中东成了反映希腊文化和生活方式的舞台”(42)；亲希腊的犹太居民则“以赞赏的眼光看待希腊文化，在生活方式、服饰、称谓、语言和风俗等各个方面盲目地仿效其主子的习惯，甚至还打算在宗教问题上迎合妥协”(43)。

面对这一严酷现实，诗人俄耳甫卡托名希腊音乐与诗歌之神俄耳甫斯论证犹太教信条如上帝的唯一、不可见、主宰万物、兼为善与恶的共同源头等，重塑犹太祖先的崇高形象，示意就连最神圣的希腊歌手也在高声吟唱希伯来曲调。(44) 亚里思托布鲁斯声称，犹太节期逾越节和安息日之所以神圣，不仅出于犹太人的特殊经历和特定理解，还取决于超越民族而普遍适用的自然法则，因为逾越节时值一个重要历法时刻，恰逢春分，昼夜长度相等，太阳和月亮刚好处在相反的位置；安息日与宇宙总体秩序中的“七重模式”相关联，世间一切有生命之物都环绕第七天运行，不但犹太人，连希腊人也这样理解。他举出希腊诗人荷马、赫西俄德等的诗句加以论证，但所列之语要么无以稽考，如谓荷马说过“第七天是圣日”、赫西俄德曾称“第七天再次有明亮的日光”；要么对原文作了篡改或曲解，如将荷马史诗《奥德修纪》第5章262节“到了第四天，一切准备就绪”(45)中的“第四天”改为“第七天”，将赫西俄德《工作与时日》第770节“第一、第四和第七天是圣日”做出断章取义的阐释，删去第一、第四而只讲第七天。

亚里思托布鲁斯在其第3残篇中断言柏拉图效仿了犹太律法，钻研过它的内容，因为早在亚历山大大帝东征甚至波斯人统治之前，就有人把出埃及、征服迦南之事及犹太解经家对律法条文的详尽诠释译成希腊文；毕达哥拉斯也从犹太人的教义中得益，将其汇入自己的理论体系。在第4残篇中他继续宣称一些希腊作家熟悉摩西的律法书并模仿它写作，说毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图提到“神的声音”时即从摩西抄袭而来，因为摩西早就说过上帝用声音或话语创造世界。接着又引述一段据说出自希腊诗人阿拉托斯（Aratus）的话，声称其见

解也是摩西言论的翻版。在这番广征博引之后，亚里思托布鲁斯得出结论：所有哲人都一致赞同，必须持守对于上帝的神圣观念，这一观念我们的哲学派别表述得特别圆满。”(46) 显然，他欲将希腊和希伯来这两种相去甚远的文化调和起来，共同纳入犹太律法书，以便从根本上贬低希腊文明而抬高犹太传统，增强犹太人的民族自信心和自豪感。

此外，伪赫卡泰奥斯和十几位伪希腊诗人也都假托希腊名家表现犹太文学的基本主题：上帝是唯一、永恒、崇高、卓越和全能的，偶像崇拜愚不可及，异族宗教粗鄙低劣，末日审判必定到来，抑恶扬善、持守公义至关重要。

三

这批犹太文人在日益浓重的希腊化氛围中著述，势所必然地受到希腊文化的各种浸润，既有语言文字、词汇术语方面的，也有文体样式和美学风格方面的。他们虽然固执地持守希伯来理想，却身不由己地采纳着各种希腊文学手段，以至造成“犹太躯体与希腊服饰合一”的奇特景观。

希腊文化无所不在的广泛影响最直观地表现在语言文字和术语方面。亚历山大大帝及其后继者们推行希腊化政策仅仅半个世纪，希腊语就成为犹太社会普遍使用的文学语言和日常口语；越来越多的犹太人逐渐变成“希腊语读者”——只懂希腊语而不懂其祖先的母语希伯来语。这便是《七十子希腊文译本》于公元前2世纪中叶问世的原因，人们从这个著名译本背后不难看到一个不争的事实：当时编订不过百余年的希伯来大典摩西五经若不译成希腊语，面临的将是被送进历史博物馆的命运。又过了百余年成书的《亚里斯提亚书信》(47) 津津乐道于《七十子希腊文译本》的翻译经过，却丝毫不因希伯来经典必须被译成异族文字而羞惭，似乎表明犹太人早已坦然接受了只能以希腊语为思想交流工具的可悲现实。正是在这一背景下，迄今可见的所有犹太文人残篇都用希腊语写成；就连作家们的名字（如菲罗、底米丢、阿达潘纳斯、提奥多图斯、俄耳甫卡、亚里思托布鲁斯、优波利

姆斯等）也是希腊人名；肯定为希伯来名字的只有以西结一人。这些作家使用的希腊专用术语不胜枚举，它们与作品内容已水乳交融地合而为一。菲罗用以修饰希伯来上帝的“掌雷之神”（thunderer）从未见于其他犹太诗文，而曾出现在荷马史诗《伊利亚特》第13卷中，被用来界定希腊战神阿瑞斯 (48) 。以西结在《领出去》第70行用希腊文“弗斯”（phos）指称“人”，此语常见于荷马史诗及其他希腊叙事诗。俄耳甫卡的预言诗托名希腊神灵俄耳甫斯写成，宣称是他写给儿子兼学生穆赛俄斯的秘传教诲；其中E本第24行谓希腊主神宙斯是“万物的统治者” (49) ，明显留下希腊观念的印迹。克莱狄姆述及大英雄赫拉克勒斯与安泰俄斯交战的希腊传说。冒名索福克勒斯的伪希腊诗人描写了希腊主神宙斯强娶他人之母的淫行。总之，若不慎重辨析，人们很可能会相信它们是希腊真品。

这批犹太文人残篇在体裁上也都采用了希腊文学样式。菲罗的6段诗歌皆以希腊六音步诗体写成，其中有些生僻语词和寓意含糊的暗示，表现出某种夸张风格，似乎是对亚历山大大帝时期希腊文人叙事诗的刻意模仿。 (50) 一段假托出自毕达哥拉斯的诗歌也娴熟运用了古希腊六音步诗体：

> 除了这一位，倘有谁说“我是神”，他该
>
> 另造一个与此相同的世界，说：“这是我的。”
>
> 不仅造出它，称其为“我的”，还要亲自住进
>
> 他所造的世界。因为这个是由这一位造出的。 (51)

以西结的剧本《领出去》是一个多方面接受希腊文学形式和审美趣味影响的实例，剧作家使用的诗节韵律与希腊悲剧常见的抑扬格三音步诗节相当吻合，在斯楚奈尔（J.Strugnell）看来，他始终正确使用了希腊音韵规则，与希腊悲剧大师欧里庇得斯及其后继者们之间有着密切的亲缘关系 (52) 。

四

古犹太文人创作残篇在犹太文学史和世界文学史上都占有无以替代的地位，对于准确把握犹太文学乃至世界文学的发展脉络皆有不可

忽略的意义。

在犹太古典文学史上，由这批残篇和斐罗、约瑟福斯著作共同构成的文人作品与圣经、《次经》、“伪经”、“死海古卷”等典籍文学形成对照而且相互补充，既从不同侧面体现出古犹太文学的风采，又共同展示出它的独特成就。一般来说，典籍文学都带有集体创作性质，收入典籍之前经历过多人多次加工、润饰、整理和编订，是几代、十几代甚至几十代文人学士呕心沥血的结晶，这在摩西五经、《诗篇》和《箴言》中体现得特别清楚。另一批经典如各卷先知书固然大体出自署名作者，也区别于后世文人著作而经历过门徒的记录、传抄和汇编，其间难免遭到种种更改或修订，以致原著者的鲜活个性趋于泯灭或模糊不清，读者所感到的更多是集体意志和某种程度的民族共同心理。与此相对照，个别文人之作却多因未经他人雕琢而表现出鲜明的独特性，给人以别有洞天的新鲜感。如同为改写“亚伯拉罕燔祭献子”，菲罗的诗句富于激情和夸张意味，底米丢的语言则简洁质朴，不带溢美之词和褒贬色彩：

> 不久后，上帝吩咐亚伯拉罕把儿子以撒按全燔祭奉献给他。他带着儿子来到那山上，架起献祭用的柴堆，把以撒放在上面。在他就要祭献时，一个天使阻止了他，交给他一只献祭用的公羊。亚伯拉罕把儿子从柴堆上取下来，献上公羊。(53)

遣词造句显然富于历史学家的实录风格。这批文人遗产之所以具有特别的重要性，还在于它们以多方面的文学成就弥补了典籍文学的不足。它们以有限的篇幅真实传达出希腊化年代犹太文学的时代精神，以相当丰富的内容和多样化的文体充实了犹太古典文学宝库，其中以西结的《领出去》尤其填补了古犹太戏剧的空白。对于了解当年犹太文人对待本族传统和外来文化的态度，以及“二希”文学的相互碰撞与交融而言，这批残篇提供了不可重复的视角和珍贵资料。

这批文人残稿生动地见证了希腊化时期“二希”文学的融汇，有助于人们从东西方文学的交流与互渗角度透视世界文学尤其是西方文学发展的脉络和规律。西方文学有两个书面传统，一个是希腊、罗马的欧洲传统，另一个是希伯来、基督教的亚洲传统，源头分别是希腊（Hellenism）和希伯来（Hebrew），即西方学术界所谓“二

希”（two Hes）。“二希”对欧美各年轻国家文化的成长发生了极其深远的影响，朱维之先生形象地喻之为“哺育婴儿的两只乳房”[(54)]。它们影响西方的历程伴随着相互间的两次大碰撞、大融会。第一次发生于希腊化时期，主要成果是基督教，继而借基督教文化影响西方中世纪意识形态长达一千年。第二次发生于中世纪末期至文艺复兴时期，成果是近代资产阶级文化，扬弃中世纪文化而过渡到西方近代文明。对于第二次即中世纪末期至文艺复兴时期“二希”的错综关系，中国学者已有不少研究，但对于第一次人们却很少关注。

那时的情况如何？粗略地说，希腊化运动肇始于公元前334年马其顿人亚历山大大帝的东征及其推行的希腊化政策，这使得希伯来文化极不情愿地遭遇来自地中海彼岸的希腊文化的侵蚀和渗透，本文所述的犹太文人便生活于这一阶段。对犹太民族来说，这是一个充满痛苦的年代，也是一个孕育着希望和新生的年代，“在死亡的灰烬中飞出了两只新凤凰——基督教和拉比犹太教”[(55)]。那时的犹太作家就其立场和观念而言，与约略同时期的法利赛派及随后的拉比犹太教前后相承：法利赛派于第二圣殿被毁后编成《希伯来圣经》（约公元90年），接着演变为拉比犹太教，编出文化巨典《塔木德》，为中世纪犹太文学的繁荣奠定了坚实基础。古犹太文人残篇如同一个环节，在古代后期的犹太文学发展史上不可或缺，又如同一面镜子，映射出“二希”第一次交融之际、基督教形成以前犹太精英们复杂多面的心理状态和文化行为——既不余遗力地维护本族传统，抗击希腊文明，又自觉不自觉地从对方武库中搜寻文学武器，用以自卫和抗争。

《神曲》的圣经言说策略[(56)]

《神曲》的卓尔不群和博大精深得益于多种缘由，其中显见者之一是但丁匠心独运地借鉴了圣经，藉此大大扩充和丰富了《神曲》的内涵。这一事实使古今学者对但丁在《神曲》中言说圣经的策略津津乐道。奥尔巴赫提出，圣经的预示论（typology）——“以真实的、具有历史性的某事件揭示同样真实亦具备历史性的另一事件”的技法——和形象化表现法（figuralism）制约着《神曲》的全部构思[(57)]。

奥尔巴赫还将崇高与卑俗在《神曲》中的戏剧性融合追溯到圣经的“神圣之凡俗”（sermo humilis）风格(58)。辛勒顿主张《神曲》是一部“圣经式诗歌”（biblical poem），其作者始终在摹仿圣经“传讲圣言”的方式写作(59)。布鲁姆探讨其宏伟构思时指出，《神曲》是一部奇特的预言书，既处处渗透圣经的影响，又显然有别于圣经而堪称继《旧约》和《新约》之后的“第三约”（third Testament）(60)。受上述观点启发，笔者将相关思考写在下面，就教于海内方家。

一、“传讲圣言”的叙述视角

但丁毕生的思想和创作都与圣经密切相关。意大利14世纪中期的《神曲》诠释家布提（F.Buti）证实，但丁“早在少年时代就爱上了圣经”(61)。他成年后在错综复杂的教派冲突和政治纷争中对圣经烂熟于心，形成自己的真知灼见。他在《帝制论》（1310—1312）中称圣经是“信实可靠的真理”和“神圣的权威”，认为其诸多卷籍固然出自多位作者，而“垂顾世人，藉多人之笔向我们启示其意志的唯有上帝本身”(62)。不仅从圣经中汲取信念，但丁也从中得到与政敌论战的立场和勇气。他在《帝制论》第3章论证罗马教皇无权干涉政治时意识到自己必定遭遇攻击，便从圣经中觅得御敌自卫的武器。他把自己置于犹太先知和耶稣使徒的行列中，自称为又一个狮坑中的但以理(63)、身披“上帝全副军装”的保罗(64)、蒙召说预言的以赛亚(65)，以及无畏地面对凶恶信息的大卫王(66)。但丁以此向听众示意，他们正在聆听的乃是上帝之言，一如在圣经中从但以理、保罗、以赛亚和大卫口中所听到的那样；只是现在他们正从上帝的另一个先知或使徒但丁的口中聆听。

不久，但丁又将以先知和使徒身份言说的策略运用于他致意大利枢机主教的书信（1314年5月或6月）(67)中，该信以古犹太先知耶利米哀叹圣城凋敝的诗句开篇：

> 先前满有人民的城，现在何竟独坐！
>
> 先前在列国中为大的，现在竟如寡妇！

（《耶利米哀歌》1：1）

此诗在古时与现代、耶路撒冷与罗马之间建立起内在关联，示意现实中的罗马已如寡妇般被人遗弃，而造成其衰微破敝的根源乃是业已腐败的天主教僧侣体制。但丁在信中设想了他可能遭到的诘问："此人是谁？竟然不怕遭受乌撒的刑罚，敢于约柜晃动之际去触摸它？"[68] 但丁拒绝这种类比，辩称他无意触摸教会的圣物，却要在危急时刻举起手，警示那欲将约柜拖进荒野的失蹄之牛：不可偏离正确的方向——耶路撒冷或罗马城 [69] 。但丁再度自比为保罗，说他乃是末后的使徒，也是最小的使徒 [70] ；同时以大卫之言"我为你的殿心里焦急，如同火烧"抒情言志：枢机主教已堕落成贪婪的商人，犹如当年圣殿院子里的卖鸽子者和钱币兑换商；而他，一个普通的平信徒，则忠实地履行着上帝的使命，不仅献身于先知宣讲预言、传达神谕、儆醒民心的事业，而且履行着耶稣洁净圣殿、整饬教诫、光大信仰的使命。 [71]

与《帝制论》和《致意大利枢机主教书》中"圣经式言说"相仿的表述亦贯注于《神曲》始末。一如圣经拥有超凡脱俗的性质，但丁深信他的《神曲》本是"神圣的"诗篇 [72] 。据信圣经作者皆为受命于天的先知和使徒，但丁亦示意他是神圣使命的承受者。贝亚特丽齐吩咐他："为了对万恶的世界有所裨益……你回到人间后，要写下你看到的情景。" [73] 彼得也向他发出指令："我的儿啊……要畅所欲言，不要隐去我并不隐去的话语。"[74] ——都与耶稣嘱托约翰之言 [75] 形神毕肖。更重要的是，但丁对圣经价值观念体系的推崇在《神曲》中也举目可见，如在《天堂篇》19：103—105他藉苍鹰之口断言，唯独基督的信奉者才能进天国："从来没有一个不信基督的人能登临天国，不论在他被钉上十字架以前或以后。"又如他与彼得对信仰的讨论：只有"那倾注在《旧约》和《新约》上面的圣灵的充沛丰盈的甘霖"，才能引出正确的结论，此外一切证明"都是钝拙的"[76] 。

正如霍金斯所论，在灵活自如地借鉴圣经方面，《神曲》与奥古斯丁的《忏悔录》如出一辙 [77] 。读者从这两部书中都能看到难以历数的圣经引语和暗示，感受到其作者的所思所言与圣经的话语水乳交融。他们都讲述了自己的故事，抒发了一己心声，同时也重述了新旧两约，传递出其间的宗教信息。

二、以小见大的“人典”和“语典”

奥尔巴赫论及《神曲》的总体特征时精辟地指出：“这部喜剧是百科全书式的教诲诗，……在这里登场的有古典神话中的各种形象，有源出于古典后期和中世纪的富于寓意的拟人描写和具有象征意义的动物，有出自基督教世界的作为某种意义载体的天使、圣贤和亡灵；有阿波罗，有明亮之星和基督……”(78) 此语表明，散布于《神曲》各处的大量典故主要来自两个渠道：一是圣经及基督教其他传说，二是自古希腊至中世纪的各种异教故事。据克莱亨兹考证，若以名家名著为单元检索《神曲》中的典故，则来自圣经者高居榜首，达575例；相应地，来自亚里士多德的395例，来自维吉尔的192例(79)。但丁从圣经中取材的方式多种多样：或直接摘录，或间接化用；或在较严格的本义上阐述，或对其深层寓意进行诠释和引申……但无论采用何种手段，都能把圣经资源灵活自如地纳入自己的艺术世界。

倘若停留在感性直观层面，对但丁引经据典的事实很容易罗列一大堆案例。然而更有意义的应当是，如何透过繁杂的材料发现他借鉴圣经的规律性和精妙之处——这正是本文的兴趣之一。在但丁笔下，貌似简单的圣经引语往往寓有相当复杂的内涵，如全诗开篇伊始称但丁“人生旅程的中途”在一座昏暗的森林里迷了路，依据两处经文，“人生旅程的中途”不仅暗示主人公那年35岁，还预示他必定进入地狱之门(80)。但丁在不同语境中运用同一个典故时，总能着眼于不同角度，使之发挥不同的功效。如他几次述及“耶稣登山变容”(81)，在《飨宴篇》第2章立意于耶稣登山时只带了12门徒中的3人，提出凡处理重要事务“只能让极个别人相伴随”(82)；他在《帝制论》第3章有感于彼得“匆忙而不事思索的冲动”，主张王权处理世俗纷争时须尽力克制鲁莽和轻率(83)。区别于在议论文中被用为论辩的依据，在《炼狱篇》32：71—82的诗体叙事中，这段情节被渲染成一个亦真亦幻的场面，用于描写主人公在地上乐园中的一个梦境，并烘托他被唤醒时困惑于四周情境改观的神秘体验；进而，还为主人公在《天堂篇》第24至26歌与彼得、雅各、约翰的相会埋下伏笔。

《神曲》中丰富多彩的圣经典故可分成两大类，一类涉及特定人

物（及事件），简称“人典”；另一类涉及格言警句，简称“语典”，二者在情节进展过程中都能发挥以小见大的“点题”作用。但丁相继描写了数百个人物，其中不少出自圣经，他们带着各自的行迹和寓意进入故事，成为诗人建构其宇宙三界时不可或缺的艺术材料。例如，行邪术的西门企图用钱买到上帝恩赐的权柄 (84) ，被打入惩罚买卖圣职者的第八层地狱第三恶囊里受苦。万恶之首琉西斐（即魔鬼撒旦）被置于地狱最底层，他口衔出卖耶稣的加略人犹大，示意头等罪孽是叛卖恩主。与地狱遥相呼应的另一极是天堂，在天堂的最高处，圣母马利亚身边簇拥着彼得、约翰、路得、犹滴等众多圣经名人的魂灵，他们构成一朵巨大的白蔷薇，沐浴在三位一体上帝的圣爱中。介于地狱和天堂之间的是炼狱，在炼狱山的七层平台上，一系列圣经人物以其独到的内涵对但丁的宇宙观做出生动诠释。读者从惩治骄傲罪的第一平台上看到因骄致祸的宁录、扫罗、罗波安、西拿基立和荷洛芬斯 (85) ，从惩治嫉妒罪的第二平台上看到因妒杀弟的该隐 (86) ；从惩治愤怒罪的第三平台上看到狂暴的犹太打手，他们将敬虔温顺的司提反置于死地 (87) ；从惩治怠惰罪的第四平台上看到因惰受罚的以色列人，他们出埃及后畏惧艰苦，滥发怨言，不愿跟随摩西行进 (88) ；从惩治贪婪罪的第五平台上看到因贪受罚的亚干和撒非喇 (89) ；从惩治贪食罪的第六平台上看到基甸的大群士兵，他们跪在河边喝水，露出贪食的丑态 (90) ；从惩治贪色罪的第七平台上看到所多玛和蛾摩拉人，他们因滥行鸡奸被天火毁灭 (91) 。正是透过这些圣经人物所处的不同位置及其特定境遇，读者得以窥见但丁的宇宙构架，感悟到他的政治抱负、宗教理念和伦理诉求。

圣经语典往往出现在某段纪事的开端或高潮处，这时诗人为引起读者注意而暂时搁置通篇使用的意大利俗语，而改用拉丁文引录某一圣经诗句，以揭示该段情节的要旨所在。比如，在炼狱山的第五平台上，犯贪财罪的亡灵们叹息着背诵“Adhaesit pavemento anima mea”，此语得自《诗篇》119：25，意谓“我的灵魂依恋尘土” (92) ，示意其罪孽是对尘世财富贪得无厌。就用典技巧而言，《神曲》中的圣经语典多为“一事一典”，即某一典故孤立地对应于但丁朝圣旅途中的某件事，相互毗邻的用典之间不存在内部关联。但读者时而也能看

到前呼后应的系统性用典，典范一例见于主人公游历炼狱的过程中。炼狱山的七层平台上弥漫着“礼拜的气氛”，“傲慢、嫉妒、愤怒、怠惰、贪财、贪食、贪色等七种罪孽都通过一种与弥撒中的忏悔仪式类似的正规程序而一一得到涤清” (93) ，其中程序之一即吟诵圣诗，无论在哪层平台上，亡灵们都会吟诵一段引自“论福”的诗句。“论福”是言辞精辟、意味深长的耶稣训诲诗，位于“登山训众”之首（《马太福音》5：2—12），论述有幸进天国者应该具备的德行，以及将会得到的福分。应具备的德行包括自觉灵性贫乏、内心感到悲恸、渴望按上帝旨意行事、以仁慈之心待人等，其共同内核一如耶稣对古代诫命的概括——首先是“爱上帝”，其次是“爱人如己”（《马太福音》22：37—39）——说到底是一个“爱”字。但丁认为“爱是最大的幸福，是天堂；而失掉爱是最大的痛苦，是地狱” (94) 。介于天堂和地狱之间的炼狱用以涤除七大罪，七大罪无不溯源于运用“心灵之爱”时所犯的错误：或为爱之反常——爱以己过人为骄，爱他人有祸为妒，爱无端伤人为怒；或为爱之缺失——爱行为冷漠为惰；或为爱尘世享受过度，以致堕落为贪财、贪食、贪色。 (95) 七大罪皆由爱之失当造成，而“论福”则引导人拥有真爱，二者显然内涵贯通。但丁因此将“论福”中的诗句精心运用为涤除七大罪的指针，使在不同平台上受罚的亡灵们唱出针对各自罪孽的诗句：犯骄傲罪者唱出“虚心的人有福了” (96) ，犯嫉妒罪者唱出“怜恤人的人有福了” (97) ，犯愤怒罪者唱出“使人和睦的人有福了” (98) ，犯怠惰罪者唱出“哀恸的人有福了” (99) ，犯贪财和贪食罪者唱出“饥渴慕义的人有福了” (100) ，犯贪色罪者唱出“清心的人有福了” (101) 。所唱的诗句遥相呼应，既将故事缝合成一个严密整体，又画龙点睛地道出诗章的精深意念。

三、隐喻性言说方式：以“出埃及”为例

但丁在《神曲》中娴熟地运用了圣经作者惯用的隐喻性言说方式。隐喻，连同与其相关的比喻、讽喻、象征、寓言等，是圣经中举目可见的言说方式，基本特征是“言此及彼，意在言外”。这种方式构成亚里思托布鲁斯、斐洛、奥利金等人的隐喻释经传统，至托马斯·阿奎那时代臻于鼎盛。托马斯·阿奎那声称圣经的表意手段主要是精神性的，“精神的意义基于文字的意义，却存在于文字的意义之先” (102) ；

精神的意义又一分为三，是为“隐喻义”、“道德义”和“神秘义” (103) 。作为比托马斯·阿奎那稍年轻的同时代人，但丁深谙隐喻性言说方式的精髓，高度自觉地将其贯彻在自己的创作实践中。他直言不讳地提示读者：

> 你们有着明晰理智的人啊，
>
> 在这神秘的诗行之间，
>
> 善于读出那深奥的含义吧！(104)

据此，梅列日科夫斯基称但丁为“伟大的象征主义者”，认为“所有的形象对于他来说只是带有预言性的符号，是另一个世界的征兆，是象征” (105) ；他“第一个在世俗界”用象征性寓言“去捕捉人的灵魂” (106) 。这一论断对理解《神曲》的语言特质颇具启迪意义。

但丁在《神曲》中运用隐喻性言说方式的自觉意识清楚地表现在他致斯加拉大亲王的信中：“……这部作品的意义并不简单，相反，可以说它具有多种意义，因为我们通过文字得到的是一种意义，而通过文字所表示的事物本身所得到的则是另一种意义。头一种意义可以叫作字面的意义，而第二种意义则可称为譬喻的，或者神秘的意义。” (107) 为了更明确地阐述其理论，他举出《诗篇》114：1—2的诗句“以色列人出了埃及，雅各家族逃离说异言之民，那时犹大为主的圣所，以色列为他所治理的国度”，具体分析道：

> 假如就字面而论，出现于我们面前的只是以色列人的子孙在摩西时代离开埃及这件事；可是如果作为譬喻看，它就表现基督替我们所作的赎罪；如果就道德意义论，我们看到的就是灵魂从罪恶的苦难到天恩的圣境的转变；如果作为寓言看，那就意味着从腐朽的奴役状态转向永恒的光荣的自由。虽然这些神秘意义都有各自特殊的名称，但总起来都可以叫作寓意，因为它们同字面的历史的意义不同。(108)

但丁在这里提出，诗或文学具有字面的、譬喻的、道德的、寓言的四重意义，其中后三种均属“神秘意义”，是诗或文学的真义所在。他还明言其《神曲》如同圣经一样寓有微言大义，就字面意义论不外乎是“亡灵的境遇”，但若从隐喻义解，则是说“人们在运用其自由选择的意志时，由于善行或恶行，终将得到善报或恶报” (109) ，而犯罪的人类经过受罚和忏悔，必能抵达人神合一的圣境，实现灵魂的升华。

但丁在致斯加拉大亲王的信中津津乐道于“以色列人出埃及”的多层含义，联系《神曲》的文学构思，不难发现“出埃及”乃是纵贯全书的深层隐喻之一。在圣经的神学体系中，埃及是充斥着罪恶的黑暗之境和苦难之地，以耶路撒冷为中心的巴勒斯坦则是极度理想化的“流奶与蜜之地”（《出埃及记》33：3；《耶利米书》11：5），亦即上帝应许给子民的至乐家园，由此“出埃及”被赋予一种象征意义：“奴役将转化为自由，黑暗将转变为光明。”(110)《炼狱篇》开始不久便出现这种立意：复活节的清晨，旭日初升时分，但丁和维吉尔看到一叶轻舟从台伯河口方向的海面上疾驰而来，舵手是一位身着白衣的双翼天使，“脸上清楚地显出幸福的光彩”；船上坐着一百多个亡灵，他们被送到岸边，一上岸就询问前往炼狱山的道路。这个场面的点睛之笔见于小船行将靠岸之际，那时众亡灵齐声歌唱“以色列人出了埃及……”(111)，暗示他们告别了阴森恐怖的地狱而进入炼狱的境界，实际上是成就了朝圣旅途中的“出埃及”。这幕由天使护送亡灵渡海的景观弥漫着一种轻盈气息，使人很容易想起亡灵们初入地狱时的可悲遭遇，当时他们被恶鬼凯隆驱赶着渡过阿刻隆河，堕入“永恒的黑暗”和“烈火与寒冰”之中；倘若有谁胆敢在岸边“踯躅不前”，必定被凯隆“挥桨就打”(112)。嗣后，亡灵们便在鬼哭魔号的各层地狱中遭受种种令人毛骨悚然的折磨。而今，梦魇般的往事已经过去，重生之路已经在面前伸展，他们怎能不由衷赞美业已到来的新生！联系圣经隐喻，他们齐唱“出埃及”的缘由昭然若揭——诚如布蒂所言：“作者假想那些亡灵唱这一诗篇……是为了表明他们感谢上帝使之从魔鬼和罪孽的奴役中解放出来，到达了希望之乡。”(113)

结合圣经神学解析《神曲》的诗歌文本，能发现其中尚有涉及“出埃及”的更多隐喻。在恒星天上雅各考问但丁何谓“希望”，贝亚特丽齐为免予但丁显得矜夸而抢先回答：“在整个战斗的教会里，再没有一个比他（指但丁）怀有更大希望的孩子，……因此上帝恩准他，在结束他战斗的一生之前，从埃及到耶路撒冷来瞻仰这座圣城。”(114) 语中的“埃及”显然指地狱，“耶路撒冷”则指天堂，但丁的宇宙旅行由此成为一次灵性的“出埃及”；“从埃及到耶路撒冷”的转折点在他初入炼狱之际，其后他便逐层登攀炼狱山，每登一层都被天使

从额头除掉一个指代罪孽的P字 [115] ，表明只要真诚信仰，持续忏悔，便能最终饮用乐园甘露而升入天堂。

《炼狱篇》开头的“亡灵渡海”还曲折地隐喻了基督教的洗礼仪式，该情节的特定位置引导学者将其理解为以色列人“过红海”（《出埃及记》14：5—30）的艺术回声。“过红海”一事就历史意义而言，使逃离埃及的以色列人摆脱了法老的追兵，得以向上帝应许的家园行进；若运用“预示论”诠释，则预示了基督教初兴年代犹太众人将在约旦河接受约翰洗礼，埃提阿伯太监将接受腓力以水施洗 [116] 。但丁深谙受洗在基督徒灵修生活中的极端重要性，曾透过维吉尔之口谈论善良的异教徒：“他们没有犯过罪，且各有优点，但这还不够，因为他们没有受过洗礼，那是你（指但丁）所信奉的宗教之门。” [117] 受洗是进入基督教的门户，如今，亡灵们在双翼天使的护佑下渡过沟通地狱和炼狱的海峡，恰如领受了神恩沐浴，摆脱了旧我而成为新人，使生命穿过洗礼的大门而进入一个新的境界。

《神曲》中还有涉及“出埃及”的更加意味深长的隐喻，见于全诗的基本构思中。但丁是1300年4月8日开始其虚构的“地狱—炼狱—天堂”旅行的，那天是复活节前的星期五，恰为耶稣受难日 [118] 。对应于耶稣在十字架上献身的苦难，但丁游历地狱的全过程色调黯淡而深沉，氛围阴森而凝重。然而自进入炼狱起，诗人的笔触便洗练明快起来，气氛也渐趋静谧而安然。但丁和亡灵们都在复活节清晨开始其炼狱之行，此乃“耶稣受难周”的顶点，是耶稣受难后从死里复活的时分；他们在这时“出埃及”，表明已于脱胎换骨之后和耶稣基督一同复活，分享了耶稣基督的灵性生命，行将进入超验性永生者的行列。

弗莱谈到但丁的“多义性隐喻”时指出：“对但丁来说，‘多义的’并不是真正指有多种意思……它所表示的只是一个单一的过程，使理解越来越微妙，产生的内涵越来越多。不是意思不同，而是在连续的意义中得到不同的深度与更宽的语境，就像从一粒种子里发芽成长一个植物一样。” [119] 《神曲》对“出埃及”的多重引申堪称这段论述的一个生动注脚。

四、神秘仪仗队：圣经本体的艺术象征

但丁在《炼狱篇》第29歌描绘了一个神秘的仪仗队，集中表现出他对圣经的极度崇敬之心。在逐层游历地狱和炼狱之后，作为长诗主人公的但丁抵达位于炼狱山顶的地上乐园。在一道突然照亮大森林的强光中，他看见七个大烛台正在缓慢行进，后面有一支象征着《旧约》和《新约》诸卷籍的队伍。走在队伍最前面的是24位长老，他们两个两个地并肩前行，身穿白袍，头上戴着百合花冠——该意象得自《启示录》[(120)]，在此处隐喻《旧约》即《希伯来圣经》的24卷书[(121)]。接着是四个活物，头上都戴着绿叶冠冕，各有六个翅膀，羽毛上充满眼睛——它们隐喻《新约》的四福音书。四活物护卫着由一只狮鹰兽牵引的凯旋车[(122)]，车的右边有三位仙女载歌载舞，左边有四位仙女舞蹈作乐。继而走来两个端庄肃穆的老人，喻指《使徒行传》和保罗书信；再后是四位“其貌不扬”的老人，转喻《雅各书》、彼得书信、约翰书信和《犹大书》[(123)]；最后又过来一位孤独而睿智的老者，乃是《启示录》的拟人化象征[(124)]。就这样，《旧约》和《新约》的全部经卷便以“可视性艺术和仪式化程序”[(125)]展现在《神曲》的主人公面前，也展现在长诗的读者面前。

这个仪仗队前行的神秘场面寓有丰富而深邃的内涵。此事发生于主人公游历炼狱的末尾，这时他的朝圣之旅已完成全部行程的三分之二，他已经目睹那些生前有罪者在地狱的受罚及其在炼狱的悔改，即将进入一个新的境界，到天堂去观赏那些虔诚善良者的无穷福乐。在此前的行程中，他一次次遇到圣经中的人物、事件、诗文引语连同其中蕴含的思想，它们为诗人对地狱和炼狱的讲述适时贡献出价值尺度和行为准则，亦为《神曲》的总体构思提供强有力的观念支撑。现在，支撑起局部情节的各种零散意象和片断思想已汇成一个整体，那便是上帝之言的文本形式——由《旧约》和《新约》连缀而成的圣经；而艺术地体现了圣经本体的仪仗队在介于炼狱和天堂之间的地上乐园里行进，则示意唯独圣经才能引导罪人弃恶向善，洗心革面，向着崇高的目标持续登攀，最终进入与神合一的天国圣境。

这个神秘队列之富于诗意的表演证明，在中世纪的基督徒看来，

圣经不但是一部圣书，而且是一个上帝之言自我呈现的审美事件 (126)。它背后的导演据信是上帝，上帝多次被但丁赞美为超自然的艺术大师：

> 是哪一个绘画或雕刻的大师，
>
> 在那里制成了那些明暗和线条，
>
> 使最巧的巧匠看了也要惊叹不已？(127)

此刻，这个由上帝执导的仪仗行列中既有神态庄重的长老、舞姿轻盈的仙女，也有当空招展的旗帜、威风凛凛的凯旋车和狮鹰兽，它们融直观的艺术图像和精髓的神学意念于一体，使观众得以伴随着崇高的审美体验对圣经形成某种深度认知。至于这个队列描写的现实依据，西方学者已有过不少揭示，诸如罗马教会在基督圣体节举行的列队演出、圣杯仪仗队所做的礼仪性表演，以及但丁时代在教堂门前及市镇广场上发展起来的仪式剧演出等。(128)

倘若对此场面进行逐字逐句的文本细读，会发现但丁固然对整部圣经都很敬重，对其两大部类《旧约》和《新约》的具体取舍却不相同。他论及自己笔下的四活物时，曾称“除了翅膀，我与约翰的描写相合，与他不同”(129)，其中“约翰”指《启示录》的作者，“他”指古犹太先知以西结——其预言的汇编即《以西结书》。但丁对四活物的描写兼而取自约翰和以西结，但主要依据了约翰，此语透露出的文化信息是：他更注重从《新约》中取材，也更推崇《新约》的神学价值观。但丁认为上帝拯救世人的新时代是由耶稣基督在十字架上流血献身开创的，所以《旧约》中的犹太先祖亚伯、挪亚、亚伯拉罕、雅各、摩西、大卫等皆须一度沦落于地狱第一层(130)，他们虽因未曾犯罪而不受刑罚，却又因未受洗礼而无法享受天国之福，只能待耶稣受难后莅临相救方可升天。相反，但丁却把十字架的辉煌意象呈现于火星天上，让耶稣的得力门徒彼得、雅各、约翰在恒星天上纵论《新约》的核心教义——信、望、爱，且将圣母马利亚反复渲染为美德的至高范型，让她在炼狱山的每一层都充当与受罚者恰成对照的正面典范，最终又在天国的巨型白蔷薇中占据一个核心位置。

进而，从这个仪仗队景观中还能发现但丁对待圣经的客观开明态度。仪仗队的核心部位是由狮鹰兽牵引的凯旋车，象征着基督引领教会行进；凯旋车的两旁各有一组仙女舞蹈，她们的喻义有所不同。右边三位是三圣德信、望、爱的化身，《新约》谓此三德皆由上帝赋予，惟基督徒方可拥有，“其中最大的是爱”（《哥林多前书》13：13）。而从右边转向左边，但丁却别出心裁地描写了另外四位仙女，分别象征正义、勇敢、智慧、节制四种枢德，即普遍适用的人类基本道德。虽然四枢德并非圣经首倡，亦非基督徒所独具，但丁对其仍予以极高评价。在他笔下，一批异教徒不具备三圣德，但因知行一致地履行了四枢德，也能成为令人景仰的伟大人物（诸如苏格拉底、柏拉图之类 (131) ），死后只在地狱第一层叹息而可免受刑罚之苦。事实上，四枢德确由柏拉图做过精辟论述，他在《国家篇》中设计了一个真、善、美高度统一的政体，声称只要统治者富于智慧、士兵勇敢、民众节制，这三个阶层各守其位、各司其职，国家就能实现正义与和谐。 (132) 可见但丁固然尊崇圣经，却不唯圣经是尊，而持守一种对古代文明遗产兼收并蓄的科学态度，这使《神曲》得以成为博大精深、继往开来的一代巨著。

莎士比亚戏剧的终极关注 (133)

恩格斯在称赞歌德摆脱了“宗教桎梏”时对莎士比亚有所诟病：“歌德很不喜欢跟‘神’打交道；他很不愿意听‘神’这个字眼，他只喜欢人的事物，而这种人性，使艺术摆脱宗教桎梏的这种解放，正是他的伟大之处。在这方面，无论是古人，还是莎士比亚，都不能和他相比。” (134) 此语尖锐地指出，莎士比亚戏剧中存在着显而易见的神学话语和宗教意识。这一洞见已为不少学者所印证，如海伦·加德纳认为，莎士比亚“对圣经了如指掌，……似乎比他同时代的大多数剧作家对圣经都精通许多。……他是圣经的讲读者，而不仅仅是旁听者” (135) 。罗兰M.弗莱深入辨析莎剧中的神学隐喻后断言，莎士比亚精通当时的神学，“不论严肃地或者戏谑地引用某个神学概念，对它的理解都十分正确” (136) 。威尔逊·奈特亦称，莎士比亚的许多剧本都“笼罩着宗教仪式的宏伟气氛，贯穿着崇高的正统的基督教精神；……莎氏笔下的英

雄，每个都是一个小型的基督”(137) 。

这些论断使人意识到，从事莎剧研究时不可忽略宗教维度。在20世纪最负盛名的新教神学家保罗·蒂利希看来，“宗教，就该词最宽泛最基本的意义而论，就是终极关注” (138) 。本文尝试运用“终极关注”(139) 概念对莎剧中的宗教问题进行初步考察。

一

“终极关注”的含义可借其与“日常关注”或“一般关注”的比较做出解释。保罗·蒂利希分析道，人像其他动物一样，关注许多事物，首先是那些限定自身生存条件的日常事物，如食品和住处。但人还有区别于其他动物的独特性，表现为对多种精神现象（如审美活动和社会思潮）的关注，而在此领域，有些显得特别紧迫甚至至关重要，即所谓“终极关注”。这个概念兼有主观和客观二重内涵，既指人无条件关注的状态，也指其无条件关注的对象。按蒂利希的理解，“无条件关注的对象”唯有“存在本身”，指的是一切存在物得以存在和赖以存在的基础和力量，它比一切存在物都更为根本，既渗透于一切存在物之中，又不是任何存在物而无限高于任何存在物。用宗教术语表述，这个带有终极性的“存在本身”便是“上帝”。作为终极存在对象的上帝对人的存在具有至高无上的意义，因为他提供了人存在的范型和坐标，或隐或显地成为统摄人生的主线，“代表着一种从各种强权和人性沦丧的处境中把人拯救出来的实在化力量” (140) 。这种力量既是虚无缥缈的，其作用又完全能在现实人生中经验到或感受到，这一点正是人们值得对他做出无条件承诺的充分理由；所谓“上帝仁慈（公正、全知、全能、圣洁、至善、宽恕人、拯救人……）”一类字眼，便是这一终极存在实际地介入人之存在或其日常生活的生动表述。它们形象地证明，上帝作为普世众生的呵护者，既是一种至高的存在，同时又遍及各处，无时无刻不影响着众生，改变着众生，引导着众生实现自我、超越自我。

学术界对莎士比亚戏剧的价值诉求早已做过精深繁详的揭示。面对人生，莎士比亚礼赞青春、爱情、友谊，主张破除禁欲主义、解放

人的情感、维护人的自由、开发人的智慧、确立人的地位、保障人尽情享受快乐和幸福的权利；在社会政治领域，他痛斥昏君暴政，讴歌贤明君主，崇尚以仁治国，向往一个安定统一、祥和美满的社会。这些观念富含人类文明的精华，为莎剧赢得了绵延不息的盛誉。然而，莎士比亚的目光却未滞留于人世悲欢的寻常层面，透过芸芸众生的喜怒哀乐和世间万象的盛衰荣枯，他还进入人类心灵的最深层次，发现“人类精神生活的本体、基础和根源”(141)，在那里捕捉到人的终极关注，其核心意象便是那个既神秘莫测又频繁隐现于凡俗话语中的观念性实体——上帝。莎士比亚的每个剧本都有独特的人物系列，如安东尼奥、鲍西娅、夏洛克之于《威尼斯商人》，哈姆雷特、克劳狄斯、雷欧提斯之于《哈姆雷特》……然而统观其全部剧作，还有一个无形的角色纵贯始终，那个角色缺席于直观的戏剧舞台，却出席于每个人物的心中，对人们的心理、意志、情绪、言论和行为潜在地发生着这样那样的作用。他便是基督教奉拜的上帝，汉语多译为“上帝”，有时亦作“神”、“上天”、“天主”或“天”，偶尔也替换为“主”、“基督”或“耶稣基督”(142)。

二

莎士比亚的上帝观与基督教正统神学对上帝的理解如出一辙。基督教声称上帝具有种种形而上的或绝对的属性，如全知、全能、遍在、永恒等，还有一些圣爱的或道德的属性，如仁慈、至善、正义、信实等，这些属性无一例外地由莎剧人物做出忠实诠释。

先看绝对属性。莎剧人物笃信上帝的无所不知和无所不能。当奥赛罗因听信伊阿古的谗言而怀疑苔丝狄蒙娜失贞时，苔丝狄蒙娜在百口莫辩的困境中向上帝呼求：“愿上天监视我们的言行；我不愿以恶为师，我只愿鉴非自警！”（5：569）(143) 她深信上帝是全知的，必能见证自己的清白。在《亨利八世》中，凯瑟琳王后亦怀着上帝全知的信念斥责道貌岸然的红衣主教伍尔习：“你们长着天使般的脸，可是上天知道你们的心是什么样的心。”（4：189）《终成眷属》中的海丽娜对照人与上帝的差异时说得更清楚：“人们总是凭着外表妄加臆测，无所不知的上帝却不是这样。”（2：330）在《李尔王》中，

当葛罗斯特从悬崖上跌落而安然无恙时，爱德伽立即想起全能的上帝，对葛罗斯特说："你应该想这是无所不能的神明在暗中默佑你，否则绝不会有这样的奇事。"（5：523）《亨利五世》中的亨利王在法军即将大举进攻的险境中焕发出"十二分的勇气"，预测到坏事将会变成好事的前景，不禁脱口而出："全能的上帝！那邪恶的事物里头也藏着美好的精华，只要你懂得怎样把它提炼出来。"（3：410）在莎剧人物看来，上帝还是无所不在且永久长存的，如亨利王称，犯罪的士兵虽能一时逃脱法网，"却插翅难逃过上帝的手心"（3：416）；法国皇太子目睹敌军长驱直入而自己的队伍却不堪抵御时，慨然叹息道："永生的神啊！难道我们的几支旁系……竟一下子高耸入云，反而压倒了原来的树干？"（3：393）这些言论的表述方式固然有别于牧师布道，其中流露的上帝观念就基本内涵而言却无逊色之处。

再看上帝的道德属性。莎剧人物经常谈到上帝的仁慈和至善，以及相关的富于同情心、怜悯心，乐于宽恕人、救助人等，使观众看到一个博爱众生的在天之父。在《麦克白》中，老翁与洛斯对话时称"上帝祝福那些把恶事化成善事，把仇敌化为朋友的人们"（5：226），示意上帝的本性乃为善，不仅对人满怀爱心，还让人化恶为善，化敌为友。在《泰特斯·安德洛尼克斯》中，塔摩拉说，作为"高尚人格之真实标记"的慈悲来自天神，世人欲效法天神，就应有一颗慈悲之心（4：514）。在《威尼斯商人》中，鲍西娅与夏洛克进行法庭辩论时更是娓娓动听地陈述了慈悲之德的非凡功能和神圣起源：

> 慈悲不是出于勉强，它是像甘霖一样从天上降下尘世；它不但给幸福于受施的人，也同样给幸福于施与的人；它有超乎一切的无上威力，比皇冠更足以显出一个帝王的高贵；御杖不过象征着俗世的威权，使人民对于君上的尊严凛然生畏；慈悲的力量却高出于权力之上，它深藏在帝王的内心，是一种属于上帝的德性；执法的人倘能把慈悲调剂着公道，人间的权力就和上帝的神力没有差别。（2：76）

这种源于上帝的"慈悲"使人联想起中国古籍所谓"大学之道……在止于至善"之说，二者所指都是凡人无法企及的终极境界。"至善"意味着至高之善、纯粹之善、善的本身或本体，如同慈悲，它只能是"属于上帝的德性"和世人修身养性的坐标，而不可能真正为人所及，因为"人无完人"，人的品德永远不可能达于纯全完美的程度；倘若达

到，人就不再是凡夫俗子而成为圣人或圣徒，这种事其实只是在神话叙事中才能发生。

上帝的仁慈不仅体现为莎剧人物的信念，而且实际制约着剧情的演变。在《一报还一报》中克劳狄奥因使女友未婚先孕而被代理执政的安哲鲁判处死刑，克劳狄奥的姐姐伊莎贝拉前去求情，说："一切众生都是犯过罪的，可是上帝不忍惩罚他们，却替他们设法赎罪。"（1：313）试图以上帝的仁慈打动刚愎自用的安哲鲁；继而又称上帝怜悯那些无助的普通人："上天是慈悲的，它宁愿以雷霆的火力劈碎一株槎枒壮硕的橡树，却不去损坏柔弱的郁金香。"（1：315）这番话终于感化安哲鲁，使之收回强硬的判决，亦使剧情因而改变。

与仁慈和至善交相辉映，上帝的另一类道德属性——公正、严明、信实、对一切罪恶都严惩不贷的法官特质——也为莎剧人物所津津乐道。这方面的属性由于直接针对各种恶德败行，更富于批判现实的社会意义，而被莎翁的各类角色时常述及，乃至成为研究莎剧现实主义艺术的一个重要维度。在《亨利八世》中，凯瑟琳王后面对红衣主教的诬陷，坚信上帝对是非曲直必有公断："我们大家的头上还有青天，在天上还有个审判官，他是任何国王所不能腐蚀的。"（4：187）在《李尔王》中，多行不义的康尔华公爵遭仆人行刺后身亡，消息传到奥本尼公爵耳中，他认定此事彰显了上帝的正义："啊，天道究竟还是有的，人世的罪恶这样快就受到了诛谴！"（5：514）《新约》载有"申冤在我，我必报应"的名言（《罗马书》13：19），说的是上帝疾恶如仇，必定亲自惩罚歹徒，为被害的无辜者申冤昭雪。这一教义由《理查三世》中的克莱伦斯公爵做出生动诠释，他斥责受命前来行刺的两个凶手道：

> 荒谬的子民呀！那崇高的万王之王早已在他的法典上训诫过，不可杀人！你们怎敢违背神旨而奉行一个凡夫的意图？当心，那手执惩仇大锤的是真神，谁犯了天条，谁的头上就要遭到袭击。
>
> ……如果上帝要惩罚一个作恶的人，呵，你们也该懂得，他会光明正大地做到：神力无穷，用不着凡人从中插手；他决不采取曲折不法的行径来铲除那冒犯神意的人。（4：37，38）

正因为上帝公正严明，一切为非作歹之徒才难逃覆灭下场，此即《泰尔亲王配力克里斯》中的赫力堪纳斯之言：放纵情欲的安提奥克斯国王虽然“势力强大，却逃不过上天的谴责”，因为“罪恶必然有它应得的惩罚”（6：304）。

三

在基督教神学体系中，作为终极存在者的上帝不但占据了一个核心位置，而且无处不在地渗透于神学网络各处，与其他教义形成一种普遍的相互关联，构成某种牵一发而动全身之势。类似现象也出现在莎士比亚戏剧中，下面即从上帝与人、上帝与自然、上帝与历史三个维度略做检索。

基督教依据《创世记》认为，人由上帝所造并被赋予管理万物的权力，但自从始祖亚当夏娃偷吃禁果犯下原罪后，人固有的“上帝形象”就遭到破坏，自身无力从善而陷入犯罪的泥沼，只能由上帝拯救；而人的得救之途唯在于虔诚忏悔，全身心地信靠上帝。这种对神人关系的基本理解始终弥漫于莎剧舞台上。哈姆雷特的名言“人类是一件多么了不得的杰作！……宇宙的精华！万物的灵长！”（5：327）历来被视为莎士比亚人文主义价值观的集中体现，其实，其直接源头乃是《创世记》所谓人由上帝指令在伊甸园里管理万物。它后面紧跟着的台词是“可是在我看来，这一泥土塑成的生命算得了什么”便流露出莎士比亚对人类本质的神学沉思。

莎士比亚沉思人性的关键词之一是“罪”，各种各样的罪恶被他花样翻新，百写不厌。他的喜剧常在轻松幽默的气氛中描写罪行，结局往往是制造冤案的罪人被制裁，蒙冤受屈的好人得平反。如在《无事生非》中，巡官道格培里曾称被捕的康拉德和波拉契奥犯了“说假话”、“信口诽谤”、“做假见证”等罪行，触犯了上帝规定的“十诫”法典（1：540）。莎氏的历史剧和悲剧则以各种重大罪行尤其血腥的王位之争串联情节，以致读者看到，腥风血雨、尔虞我诈的氛围中处处酝酿着阴谋，时时暗藏着杀机，人头落地之事接连不断。理查二世失势后斥责篡权的波林勃洛克说：“你们这些彼拉多们已经在这儿把我送

上了苦痛的十字架，没有水可以洗去你们的罪恶。”（3：77）而他本人则以“宠任小人祸国殃民”的罪状遭到指控，被宣告失去王位“咎有应得”（3：76）。莎氏传奇剧的代表作《暴风雨》亦以兄弟阋墙、谋权篡位的罪恶为潜在起点，但落难荒岛的兄长普洛斯彼罗却未以牙还牙，冤冤相报，而是用超越仇恨的宽恕之心化解了矛盾，前提是犯罪者已经真心忏悔，有志于“痛悔前非，以后洗心革面，做一个清白的人”（1：60）；他坚信，这种行为必定为仁慈的上天所悦纳。

忏悔和祈祷甚至影响到剧作家对哈姆雷特性格的表现。弑兄僭位的克劳狄斯在面临复仇的恐惧中想到忏悔：“试一试忏悔的力量吧，什么事情是忏悔所不能做到的？”继而跪下向天祷告。这本是哈姆雷特为父复仇的绝佳时机，不料他却从基督徒的价值观出发，认定对正在忏悔之人不能行凶：“现在他正在洗涤他的灵魂，要是我在这时候结果了他的性命，那么天国的路是为他开放着，这样还算是复仇吗？”（5：363）以致错失良机，丹麦王子的性情徒增一层“延宕”色调。

基督教认为世上有两部大书，一部是圣经，另一部是上帝创造的世界；二者都寓有神圣启示，前者是特殊启示，后者是一般启示或自然启示 (144) 。据此，大自然被视为上帝的创造物、神意和神谕的负载者，亦即秩序、规律和等级的象征。但从亚当夏娃被逐出伊甸园后，自然万物就受连累而被诅咒，失去原初的和谐状态；直到未来的新天新地降临，这种反常状况才能扭转，尽善尽美的乐园才会再度出现。莎士比亚戏剧多处印证了这种自然观。以《亨利六世中篇》为例，亨利王尊称上帝为“天体的永恒运转者”（3：640），面对满目生机的自然景色，他有感而发道：“看到这鸢飞鱼跃，万物的动态，人们更能体会到造物主的法力无边！”（3：594）此语即如桑顿所言：“整个自然界乃是观照神和认识神的一面镜子” (145) 。可见莎剧人物咸信自然万象无不与神相通，体现出神的意旨和智慧。在《皆大欢喜》中，被流放到亚登森林的老公爵就触景生情地颂扬上帝的智慧：“我们的这种生活虽然远离尘嚣，却可以听树木的谈话；溪中的流水，便是大好的文章；一石之微，也暗寓着教训；每一件事物中间，都可以找到些益处来。”（2：123）

但自然界除了风和日丽，也会出现“灾祸、变异、叛乱、海啸、地震、风暴、惊骇、恐怖”，它们要“震撼、摧裂、破坏、毁灭这宇宙间的和谐”（4：266—267）。这种异常灾变往往是人间罪行的预示或反应，如麦克白杀害邓肯王之夜，“空中有哀哭的声音，有人听见奇怪的死亡的惨叫，凶鸟整整地吵了一个漫漫长夜”（5：221），直到次日，在“应该有阳光遍吻大地的时候，地面上仍被无边的黑暗所笼罩”（5：225）。莎翁时而也憧憬未来的黄金时代，他透过《暴风雨》中的贡柴罗说，那时“大自然中的一切产物都不用血汗劳力而获得；大自然会自己生产出一切丰饶之物，养育那些纯朴的人民”（1：33）。

关于上帝和历史的关系，基督教强调上帝对历史的主导作用，称此作用始于创世，迄于末世乃至其后永无终期的新世纪。其中涉及末世的学说构成探讨历史最终结局和人类终极命运的“末世论”，谓现世的终点亦即末世将发生善恶大决战，几经交锋后上帝终于制伏魔鬼，进行最后审判，使义人升天堂享永福，恶人下地狱受永刑，而后开创一个由基督永远称王的新世代。这个历史框架亦隐现于莎剧人物的观念世界中，其中天堂、地狱、魔鬼、末日审判等概念尤其频见于其戏剧台词中，尽管有时严肃地用其神学本义，有时亦戏谑地用其引申义或比喻义。对“天堂”、“地狱”的严肃用法可以上述“哈姆雷特的延宕”为例，那时哈姆雷特之所以不杀克劳狄斯，只是因为他确信，哪怕杀死一个正在忏悔的歹徒，也会把他“送上天堂”，而“这简直是以德报怨”。他要等候一个更残酷的时机，当克劳狄斯酗酒、愤怒、乱伦、纵欲、赌博、咒骂或耽于其他恶行时再动手，因为如此才能“让他那幽深黑暗不见天日的灵魂永堕地狱”（5：363—364）。在《亨利八世》中，勃金汉公爵受刑前请众人为其祷告，“作为给我的甘美的祭奠，超度我的灵魂升天堂”（4：162）；凯瑟琳王后临终前自语：“让我坐在这儿默想我将要体验的天堂上的和谐吧。”（4：215）二人亦严肃地憧憬于“天堂”。

作为上帝的对立面和一切邪恶势力的总代表，圣经中的魔鬼特指撒旦。莎士比亚多就其比喻义使用该词，如称“那邪恶可憎的诱惑青年的”福斯塔夫是“白须的老撒旦”（3：156）。而在更多情况下，剧

作家把穷凶极恶的坏人喻为魔鬼，如理查三世、麦克白、麦克白夫人、伊阿古等；伊阿古甚至以恶魔自谓：“恶魔往往用神圣的外表引诱世人干最恶的罪行，正像我现在所用的手段一样。”（5：604）至于“末日”，莎士比亚有时在庄重的语境中使用，如《亨利六世中篇》中的小克列福之语：“叫这个万恶的世界毁灭吧，让那末日的烈焰提前燃起，把天地烧成一团吧！”（3：680）有时也以戏谑的语调提及，如《错误的喜剧》中的大德洛米奥描述一个帮厨的胖丫头道，她“浑身都是油腻；要是她活到世界末日，那么她一定要在整个世界烧完以后一星期，才烧得完”（1：415），足见那女孩肥胖和油腻的程度之深。

四

对莎剧与上帝概念的普遍联系进行一番检阅之后，再回到这篇论文的基本命题——终极关注。保罗·蒂利希曾引用哈姆雷特的名言“存在还是不存在”（5：341）(146) 来论述终极关注：

> 人最关注的是自己的存在及意义，在此向度上，“存在还是不存在”是一种终极的、无条件的、整体的和无限的关注。人无限地关注着那无限，他属于那无限，同它分离了，同时又向往着它。人整体地关注着那整体，那整体是他的本真存在，它在时空中被割裂了。人无条件地关注着那么一种东西，它超越了人的一切内外条件，限定着人存在的条件。人终极地关注着那么一种东西，它超越了一切必然和偶然，决定着人终极的命运。(147)

据其所见，终极关注所涉及的是人在精神上生死存亡的重大问题，表现形态即宗教信仰。就一般层面而言，宗教信仰乃是被某种终极关注所制约的生存状态，其对象实际上是专属于人类精神的“终极存在”，它的替换符号或象征物则是“上帝”、“神”或其他神圣者。终极关注除了具有不言而喻的终极性外，还有无限性、整体性和无条件性；它们不但是人的特殊精神属性，而且构成整个人类精神生活的特殊本质。从这个意义上说，体现为宗教信仰的终极关注在人类生活中不可或缺也无所不在，对那些载负着人类文明重要成果的文学经典而言尤其如此。

在此视阈中反观莎士比亚戏剧，发现其间常有上帝出没就不难理解了。莎剧作为世界戏剧史上的峰巅之作，在所难免地成为人类终极

关注的出色展示者，而在终极关注的网络中，汇通所有终端的总枢纽就是上帝。即如海伦·加德纳所论，莎士比亚等伊丽莎白时代的戏剧家们“所用的术语和概念，他们从事创作所置于其中的知识结构，以及他们借以形成戏剧的情节，及其从中引出对人类行为和人类事务的警句式评论的那种与观众共同享有的宗教观和伦理观，当时的人们，特别是基督徒们都十分熟悉，因为它们都是在基督教思想历时16个世纪的发展中千锤百炼而得以形成的” (148) 。由此可见，莎士比亚进行戏剧创作时不可能摆脱当时无处不在的基督教话语。相反，他生逢宗教改革和文艺复兴的盛世，既目睹了希伯来—基督教文化如何渗入社会的伦理道德、文学艺术乃至日常生活的每个细胞之中，又亲历了古希腊—罗马人本主义传统的复兴，这为他融汇二希的精髓提供了必要的背景条件。正是在这种语境中，他满腔热忱地拥抱希腊精神，肯定人的健全欲望，歌颂人性、青春、爱情和友谊；同时也真诚地张扬希伯来精神，由衷推崇高尚的道德和仁慈博爱理念，从而为人类文库贡献出一部部既洋溢着现世快乐，又引导人趋于崇高的戏剧精品。

意大利学者加林指出，“人文主义所引起的深刻变革不可能不反映到宗教方面……人文主义是对人的救赎，对自由的歌颂，它宽容、尊重一切信仰，尊重自由的批评”，这样的世界观必然导致一种“对人类社会生活的新构思：建立在理性基础之上并从道德上加以重建，既能给人以尘世的幸福，又能拯救人的灵魂” (149) 。毋庸置疑，莎士比亚戏剧就是这种“既能给人以尘世的幸福，又能拯救人的灵魂”的杰作。人文主义的价值观必定兼求尘世的幸福和灵魂的得救，因为其社会理念是人的全面发展，而全面发展的人生必然包含物质欲望的满足和精神境界的升华这两类内容。人作为出类拔萃的高级动物，作为“宇宙的精华、万物的灵长”，区别于其他动物的本质特征在于拥有道德、理想、信念，能够超越自我而趋于永恒，除了一般关注还有终极关注。“超越自我”是人类独具的品质，而寻求超越作为人的自我，意在达于何种境界？答案只有一个，就是与终极存在者或上帝合一。可以说，真诚、执著、积极向上的人生必然与上帝遇合，只是对于信徒而言，遇到的是超自然的崇拜对象；对于其他人来说，遇到的则是作为真、善、美、仁慈、正义之终极聚合体的上帝理念。这就是终极

关注的内涵，莎士比亚以其不朽之作对它做出了形象化的诠释。

圣经透镜中的《高加索灰阑记》(150)

当代德国戏剧大师布莱希特在其《高加索灰阑记》的“楔子”里明示，该剧的素材取自中国（257）(151)。 部分地缘于此，国内学者对它的研究已经相当深入，涉及它的史诗剧理论、陌生化手法，它对中国传统文化元素的汲取，及其对中国元杂剧作家李行道剧本《包待制智赚灰阑记》的借鉴和改编等。然而几乎无人提起，布莱希特还明确指出，除了那部中国元杂剧，《高加索灰阑记》尚有另一种文献源头，即圣经中的“所罗门断案”故事(152)。对于《高加索灰阑记》与圣经之间的关系，国内学术界一直缺乏周全而透彻的认知，迄今未见任何专论发表。

布莱希特自幼熟悉圣经，达到出类拔萃的程度。他父亲是个天主教徒，母亲持守基督新教信仰，他本人在教会学校读书时就热心聆听牧师的圣经课程，痴迷于引人入胜的圣经故事和路德版圣经译本的精彩德语。由于精通圣经知识，当他15岁时写出第一个剧本圣经时，没有人感到吃惊，觉得不可思议。(153) 1928年一个报刊记者采访当年30岁的布莱希特时提问：“哪本书给你留下的印象最深刻？”他回答：“你会大笑的：是圣经。”(154) 深厚的圣经学养渗透于布莱希特毕生的文学创作实践，圣经中的引语、人物和主题不时隐现于他的戏剧、诗歌、论文里，仅相应的索引就达34页之多。本文即就《高加索灰阑记》与圣经的关联性略加探讨。

一、所罗门断案与阿兹达克断案

《高加索灰阑记》的高潮是法官阿兹达克智断总督夫人与格鲁雪(155)的争子疑案，基本情节与《列王纪上》3：16—28所载“所罗门智断二妓女争子疑案”貌合神通。后者的梗概是：一日两个妓女前来申诉，其一说：“我们两人同住一房，都生了孩子，夜间那女人睡着后压死了自己的孩子，趁我正在睡觉，就用死孩子换走我的活孩子。”其二说：“活孩子是我的，死孩子才是她的。”两人争执不休，互

不相让。所罗门令人拿刀来，把活孩子劈开，两人各得一半。活孩子的母亲闻言道："求我主将孩子给那妇人吧，万不可杀他。"另一个女人则说："这孩子既不归我，也不归她，把他劈了吧！"所罗门认定不让杀孩子的才是真母亲，遂将活孩子断给她。

仅就二女争子、法官审判、将孩子断给最合适的监护人等核心环节而言，《高加索灰阑记》与"所罗门断案"堪称神似。但究其细节，布莱希特更多汲取了中国元杂剧的"灰阑测试"模式：面对互争孩子米歇尔的总督夫人和格鲁雪，阿兹达克用石灰在地上画一圆圈，将米歇尔置于其中，让两个女人同时从两边拉他。总督夫人虽是米歇尔的生母，却为贪财之心所驱使，竭力拉出那个拥有财产继承权的孩子。格鲁雪固然是养母，却出于对米歇尔身体的挚爱而不肯用力，两次都把他让给对方。阿兹达克已判断出格鲁雪不是生母，且其刚刚宣布"真正的母亲会有力量把孩子从圆圈里拉到自己一边来"，却仍把格鲁雪视为"真正的母亲"，将米歇尔断给她。他赖以判决的是格鲁雪宁可失去孩子也不伤害他的崇高行为，及其挚爱孩子的肺腑之言："他是我养大的！我能把他撕毁吗？我不干！"（357）

析言之，所罗门断案与阿兹达克断案有两处显见的差异。其一，人物的阶级地位不同。所罗门故事叙述一个统治者如何对两个身居底层的妓女进行审判；阿兹达克故事则表现一个身世低微（原为乡村文书）的法官如何对一个贵族妇女（总督夫人）和一个贫苦妇女（女佣人格鲁雪）实施审判。或许由于阿兹达克和格鲁雪都出身于下层，较之对待总督夫人，阿兹达克对格鲁雪显然更为亲近。据约伯林考证，"阿兹达克"之名（Azdak）与希伯来语词"公正"的词根（ts—d—q）相谐音，示意他办事公正 [156] 。其二，胜诉者与孩子之间的亲属关系不同——在所罗门故事中，胜诉者是孩子的生母，在阿兹达克故事中，却是其养母。由此可知，剧作家认为"问题不在于是否血缘亲属，而在于小孩和社会的利益，也就是说，两个争夺者中究竟哪一个（亲生的还是非亲生的）对孩子而言是个好母亲，会慈爱而合理地抚育他。摆在法官阿兹达克面前的问题，实际上不是'母亲'对孩子的权利，而是孩子要求有一个好母亲的权利" [157] 。

在此基础上进一步思考，还能发现两篇故事的言说目的相去甚远，分别是彰显上帝赐予的“智慧”和民众推崇的“公正”及“善良”。圣经作者津津乐道于所罗门智断疑案，意在将他颂赞为“聪慧睿智”的一代明君；而所罗门之所以富于智慧，乃是由于他在上帝面前“不为自己求寿、求富，也不求灭绝仇敌的性命，单求智慧可以听讼”，上帝则应允其所求，赐给他空前绝后的聪明智慧（《列王纪上》3：10—12）。 至于阿兹达克断案，戏剧家突显的仅仅是法官的公正，集中表现为他终使善良的格鲁雪得到善报，获得对米歇尔的监护权和抚养权。

二、所罗门帷幕下的布莱希特戏剧景观

除了智断二女争子疑案，圣经中的所罗门尚有极其丰富的生命阅历，不失为一个具有多重精神内涵的文化符号。他是权倾一世的君主，以荣华富贵著称，使远离都市的以色列农民得享长达40年的平安光景——在以色列历史上这是绝无仅有的一段和平时期。他的卓越智慧被具象化为遍及圣经的格言、谚语，甚至《箴言》、《传道书》、《雅歌》之类后世有口皆碑的隽语华章。如此一个所罗门不时进入布莱希特的戏剧创作，为其剧本尤其《高加索灰阑记》注入别具一格的圣经元素，使之体现出多种深邃的思想蕴含。比如，在为布莱希特带来世界性声誉的《三角钱歌剧》（1928）中，剧中人詹妮以“所罗门之歌”抒发对世事的感慨 [158] 。在其史诗剧代表作之一《伽利略传》（1938—1946）中，伽利略和巴尔庇里尼借用所罗门箴言彼此对话 [159] 。在《大胆妈妈和她的孩子们》（1939）中，大胆妈妈及客店厨师以所罗门为话题抨击社会黑暗世态炎凉 [160] 。对于熟知圣经故事的西方观众来说，所罗门意象的频繁隐现无疑能有效强化这些戏剧的思想深度和艺术表现力。

马克思的“亚细亚生产方式” [161] 概念有助于认识所罗门政体的专制性质。在马克思看来，“亚细亚生产方式”是东方型封建社会从远古一直延续到19世纪初期的多种生产方式的混合体，既保存了原始公社所有制，又夹杂着种姓制、奴隶占有制和封建制元素，奉行专制君主的最高所有权。 [162] 所罗门便是这样一个古代希伯来国家的专制君

主，是其庞大官僚体系、雄厚经济资产和繁缛典章律例的缩影。在法庭上其一己意志就是法律，他下令拿刀劈孩子时，根本无须陈述任何依据。一如马克思所论，“在大多数亚细亚的基本形式中，凌驾于所有这一切小的共同体之上的总合统一体，表现为更高的所有者或唯一的所有者”[(163)] ——在公元前10世纪中叶（前973—前933）的以色列，那个“唯一的所有者”就是国王所罗门。

亚细亚生产方式的天然基础是宗法制血缘关系，宗法制特指以家族为中心，按血统远近区别亲疏的法则和制度。在实行亚细亚生产方式的东方社会，由于占有和利用土地的共同性、劳作过程的共同性，任何个人都不可能游离基于血缘的共同体而生存，以致血缘关系成为辨别人与人之间远近亲疏的首要尺度，其中尤以母子关系至为亲近，为其他各类人际关系所无以替代。圣经中的所罗门能认出真正的母亲，《包待制智赚灰阑记》中的包公能辨明张海棠为生母，所依据的都是母子亲情对当事者心理和行为的内在制约性。布莱希特则勇敢超越那种由亚细亚生产方式规约的血缘尺度，而以形象化的戏剧语言表明，总督夫人为了自身逃命可以遗弃亲生骨肉；格鲁雪接受善良的召唤，则能不惜忍受千辛万苦，救助和养育那个被其生母无情遗弃的孩子。布莱希特借此宣告：善良能够创造奇迹，善良人性的光辉远胜过基于血缘关系的传统伦理。

依据亚细亚生产方式理论，以土地共有为前提的农村公社是整个社会经济基础的基本形态，占据生产劳动者压倒性多数的是农民。布莱希特酷爱农民文化，那种文化构成其多部作品的宏大背景。他的《伽利略传》再现了新科学如何冲决永久昏睡的“农民的中世纪”[(164)]；《大胆妈妈和她和儿子们》暴露了欧洲30年战争给农民造成的深重灾难；《潘弟拉先生和他的男仆马狄》将地主阶级的寄生性本质揭示得淋漓尽致——“这畜生以饕餮和无用而闻名，什么地方它还顽强地存在，那里就会出现严重的灾情。”[(165)] 这类意象无不映射出当年所罗门施加给农民的苦难：他将沉重的赋税和徭役强加于众人，迫使他们“负重轭做苦工”，招致民怨沸腾；他逝世后其子罗波安气焰嚣张地呵斥北方民众的代表：“我父亲使你们负重轭，我必使你们负更重的轭！我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们！”残酷的经济

剥削和政治压迫导致北方十支派揭竿而起，摆脱所罗门家族的统治而另建新国（《列王纪下》12：4，14）。

《高加索灰阑记》中的故事发生于格鲁吉亚乡村。在苏联时期，就其国家首都莫斯科的地理区划而言，格鲁吉亚隶属于欧洲，但它的实际位置却在高加索山脉以北的外高加索地区，是亚洲西北部的一部分。这种地域位置使之较易于展示亚细亚生产方式制约下的农民生活画卷。在布莱希特的戏剧舞台上，农民周期性地与各种各样的灾难做斗争，却无法实现真正的历史变革。“农民时代就是压迫时代，在整个人类历史的伟大阶级斗争中，这是由剥削者和被剥削者之间亘古不变的关系所决定的”，反映了一种“生产者与享受那种生产的产品者之间的非常普遍的经济关系”；透过农民生活，“人们能够再现被剥削者和被压迫者的经历” (166) 。被剥削被压迫的苦难必然激起猛烈反抗，《高加索灰阑记》的主线就是从一场叛乱开始的：贵族杀死总督，起义者绞死法官，总督夫人仓猝逃亡时丢下亲生孩子米歇尔。布莱希特充满激情地讴歌这次反叛：

> 哦，时代的变换，人民的希望！（265）

对此，詹姆逊评论道：“这是自由的时刻，救助的时刻，是布莱希特的许多‘临时性’之一：临时变化的时刻，某个阿兹达克可能出现的时刻，不管多么短暂，但在时间的迷雾和不朽的农民劳动及压迫中总算出现过的时刻。” (167) 詹姆逊强调，布莱希特瞩目于农民历史的范畴，“对于重新捕捉和再现只有它才能提供的一线希望来说是非常必要的”，因为“这个农民的世界……是真实的，在某些方面是我们仍然看得到的人类历史的一部分” (168) 。

一如布莱希特戏剧中富含箴言和谚语，詹姆逊亦将其论著《布莱希特与方法》的第三部分命名为“箴言／谚语”。詹姆逊正确地发现，亚细亚生产方式，连同与其相伴而生的农民世界，乃是箴言的主要源头。不难发现，箴言在《高加索灰阑记》中俯拾即是，它们有时与情节演变相关联，但在更多情况下并不如此；其中不少表达了人物对周边环境的态度，那种体验是丰富多彩的，并不单调乏味。概观之，箴

言的基本功能似乎是将剧情稳定在农民智慧的氛围中。

然而箴言却非仅仅关系到农民。它们既滋生、流行于农民的生活，又成为圣贤（sages）阶层惯用的言说方式。使布莱希特深得滋养的中国文化遗产中就有多部圣贤语录，那些掷地有声的语录体著作早已成为中国人耳熟能详的箴言汇编，也成为布莱希特戏剧创作的灵感之源。在本特利看来，就尊重人性的本真状态和丰富性而言，作为社会主义者的布莱希特达到了能与孔夫子比肩的高度(169)。布莱希特推崇中国圣贤的极端之例见于其《墨翟，或变易之书》(170)，其间他甚至将中国传统思想与当代社会主义理论相提并论。布莱希特认为，圣贤的著作不仅是保持文化连续性的重要元素，还意味着不同阶级之间进行对话、达成调解的某种可能性。圣贤本人无疑是剥削阶级成员，但他们与农民阶级也往往保持着密切接触，其言论有可能被各阶级共同接纳，成为凝聚人类文明精华的箴言汇编。

在圣经中，所罗门是最典范的圣贤式人物，按照犹太—基督教释经传统，智慧文学的大部分篇章，尤其《箴言》中的两组“所罗门箴言汇编”（10：1—22：16；25：2—29：27），均被认同为所罗门的手笔。与圣经箴言风格类似的言论亦每每出现在《高加索灰阑记》的舞台上，时至终场西蒙与阿兹达克的一段机智对白而达到高潮：

> 西蒙（大声）：“常言道：‘马蹄子打掌，马蝇子伸腿。’”
>
> 阿兹达克（热切接受挑战）：“宁要粪坑里的珠宝，不要山泉里的石头。”
>
> 西蒙：“‘好天气，我们去钓鱼吧？’钓鱼人对蚯蚓说。”
>
> 阿兹达克：“‘我自己当家做主，’佣人说，‘就割掉自己的脚。’”
>
> 西蒙：“‘我爱你们像父亲爱儿子，’皇帝对农民说，他砍了太子的头。”
>
> 阿兹达克：“愚夫最凶恶的敌人是他自己。”
>
> 西蒙：“但是‘臭屁不长鼻子’！”（353）

不难发现，两部作品的人物话语风格颇为类似。这启迪读者进一步观察二者在其他方面的平行，比如，阿兹达克审判嫌犯时近乎蛮不讲理，所罗门审判时也极具专横霸道之势——其所作所为全然不像深思熟虑、谨言慎行的法官，而像一个信口开河、恣意妄为的狂徒。就

这样，布莱希特既引导观众对那个圣贤式君王所罗门达成更确切的认知，也使人在所罗门帷幕下对《高加索灰阑记》的剧情获得更细腻的感受。

三、马利亚与格鲁雪

与《高加索灰阑记》中核心人物格鲁雪最为神似的圣经形象，是《新约》中的耶稣之母马利亚。马利亚虽是基督教神学系统中不可或缺的角色，福音书作者记载她时却惜墨如金，只说她是个年轻的犹太童女，已经许配给大卫的后裔约瑟，尚未婚配就从圣灵怀了孕。胎儿足月后因报名上册，她从家乡加利利的拿撒勒城前往约瑟的本家伯利恒，在客店的马棚里生下耶稣。婴孩出生后不久，她就与约瑟携婴同去埃及躲避希律王的迫害，后来一家人又返回拿撒勒居住。一如大卫斯所论，马利亚“因着顺服上帝的旨意，成了谦卑和信靠的典范” (171)。她留下千古名言——即其对天使加百利所传“童女受孕”佳音的回应：“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上。”继而对上帝发出由衷赞美：“我心尊主为大，我灵以上帝我的救主为乐；因为他顾念他使女的卑微，从今以后，万代要称我有福。”（《路加福音》1：38，46—48）

格鲁雪与马利亚的可比性表现为：其一，两人都在进入通常的婚姻之前注定成为一个孩子——分别是米歇尔和耶稣——的母亲；其二，两人都主动顺从命运安排，积极担负起养育那个孩子的职责；其三，更重要的是，在履行母亲职责过程中，两人都将美好德行体现到无以复加的极致。较之马利亚的顺服、谦卑和信靠，格鲁雪的美德首推“善良”。格鲁雪之所以挽救并养育那个非亲非故的米歇尔，一如剧中歌手所惊呼的，完全是由于“善良的诱惑”（276），而无涉任何血亲伦理。她以慈母般的爱对待那个无辜落难的婴儿，日渐将他视若己出，先后历经了三个阶段——

第一阶段，格鲁雪在贵族叛乱的硝烟中决意救助意外相遇的米歇尔。叛军入城后总督被杀，仆人纷纷逃命，总督夫人仓皇逃亡之际竟遗弃了亲生儿子米歇尔。身为总督府帮厨女仆的格鲁雪面对那个孩

子，完全可以视而不见，因为她没有监护和养育他的职责；如果带上孩子，则可能由于受其连累而陷于危难中。然而，善良品性的呼召使她产生不顾一切施救的冲动，那时她从孩子的啼哭中似乎听到凄惨的求救声：“女人……救救我。”（275）经过理性善举与求生本能的激烈交锋，她最终带上孩子一同逃命，将那个婴孩的存亡与自己的安危融为一体。

第二阶段，格鲁雪谎称米歇尔为自己的孩子。在躲避追兵过程中，为了搭乘贵妇们的马车又不暴露孩子的真实身份，她不得不假扮贵妇，谎称自己是孩子的母亲，欲以母亲的名义保护孩子。在接二连三的磨难中她意识到，既然自称为母亲，就必须同时对孩子的父亲做出合理解释，以致离不开一个名义上的家庭和丈夫；但如果这样做，则难免导致正从军在外的恋人西蒙对她发生误解。格鲁雪左思右想，倍感哀愁：“我像一个遭了抢劫的女人／我像一个丢光了一切的女人。”（288）短暂徘徊后善良的品性依然占据上风，当铁甲兵追到身边时，她居然抓起一块大木头，将追兵击昏在地，抱起孩子奔逃而去。可见那时格鲁雪从情感上已将米歇尔视为自己生命的一部分，为了他无论做什么都义不容辞。对于如此一个善良女性，乐队吟唱道：“血腥的乱世，／还是有好人。”（289）“好人”是布莱希特由衷颂扬的人格范型：“识别好人的标志在于／在识别他们时／他们变得更好。好人／请他们自己向善……”[(172)] 好人必定越变越好，其人生轨迹在于始终“向善”。

第三阶段，格鲁雪怀抱米歇尔逃亡22天后，在阳加道冰川脚下“决定把那孩子认作儿子”（292）。冰川桥遇险一幕被释读为“格鲁雪母亲身份确立的象征性仪式”[(173)]，那座桥是摆脱追兵的唯一通道，桥的一条绳索已经断掉，桥身的一半垮向深渊，下面的山谷深达两千尺，路人无不心惊胆战，不敢上桥。格鲁雪却坚持带着孩子过桥，且发出刚毅誓言：“我们生死与共。”（295）这一誓言不但将她与米歇尔在同甘苦共患难过程中形成的伦理关系置于总督夫人与那孩子的血缘关系之上，而且预示出，为了给孩子提供一个合法身份和安居之处，她甚至能不惜与另一个男人尤素普缔结婚约，虽然她内心始终挚爱着西蒙——一个当初与她自由相恋彼此订婚，随后就从军在外

的年轻男子。

如果说马利亚是以谦卑之德和信靠之心无条件顺服上帝旨意的信徒，则可以认为，格鲁雪就以其不惜一切代价顺从“善良”的言行，成为世间“好人”的典范。在布莱希特笔下，“善良”是一种具有终极意义的绝对精神，对正直的好人拥有无穷的诱惑力，能使之在求善、行善、臻于至善的途中永不止步——这恰如“圣灵”要降临到马利亚身上，“至高者的能力”要荫庇她（《路加福音》1：35），她的回应唯有顺服。全剧第一场临近终场时，布莱希特细腻描述了“善良”如何“诱惑”格鲁雪：对于充斥全城的大火和哀号，格鲁雪视而不见，眼前只有那个幼小的孩子，她走进房间，拿出一盏灯和一点牛奶，给孩子喂奶……目睹此情此景，歌手不禁慨然吟诵：“善良的诱惑是多么可怕！／……她坐在孩子身边，守了很久。／傍晚了，夜深了，／黎明了。她坐了多久，／就注意了多久／那均匀的呼吸，娇小的拳头。／直到天明的时候，诱惑变得太强了！／她站立起来，低下头去，／叹气，抱起了孩子，／把他带走。”（276）一如面对圣灵的马利亚，格鲁雪对善良的诱惑也唯有顺服。进而，她不但本人全然服从善良的呼召，还要把米歇尔也培养成善良者。阿兹达克问她：“你不愿意他（指米歇尔）富有吗？”格鲁雪先是陷入沉默，随即就本能地仇恨为富不仁者(174)。在格鲁雪看来，米歇尔即便与饥肠辘辘的穷人为伍，也要堂堂正正地生活在阳光下。令人震撼的是，为了使米歇尔能名正言顺地生活，免受颠沛流离之苦，格鲁雪甚至变相卖身，与躲避服兵役而装病卧床的农民尤素普举行婚礼。她原以为仅仅是假结婚，不料婚礼后尤素普霍然起床，赶走宾客，把格鲁雪真的当成了老婆，致使她付出始料未及的沉重代价。(175)然而惟其代价沉重，才更显格鲁雪无条件养育非血亲孩子之心是何其善良。

当马利亚听到天使之言“你在上帝面前已经蒙恩，你要怀孕生子……”时，困惑不解地询问：“我没有出嫁，怎么有这事呢？”（《路加福音》1：30—34）其疑问乃基于通常的血亲伦理，即生儿育女须以婚嫁和家庭为前提，人与人之间的亲疏关系须倚赖家庭和宗族纽带来维系。天使的回答——你“所要生的必称为圣，称为上帝的儿子”（《路加福音》1：35）——则建构了基督教的新型超血亲家庭，

那种家庭以在天之父为家长，以圣子耶稣为中保，以普世众生为子民。“在一定程度上讲，整部《新约》就是宣布、昭示并实践这个新家的信仰历程纪录”(176)。传统的血亲之家将人与人分隔为各逐私利的家庭单元，新家伦理的建构则以刷新那种旧家伦理为前提。正是在这个意义上，耶稣说出那些令人费解的言论：

> “你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配做我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配做我的门徒。”（《马太福音》10：34—37）
>
> “看哪，你们的家将成为荒场留给你们。”（《路加福音》13：35）

有必要指出，建立新家是一场发生于精神领域的运动，而非实质性地摧毁生物学意义上的传统家庭。当血亲之家的父母兄弟姐妹以“上帝之家”成员的身份在教会相聚时，当他们同以上帝为父，彼此以兄弟姐妹相称并相待时，基督教便开始从理念上摆脱古代血亲家庭宗族的藩篱。进而，将以神人关系为主轴的超血亲信仰投射到现世的人际关系中，便导致那种超血亲伦理的诞生。它把有条件的血亲之爱提升为绝对而普遍的爱，即所谓普世性“博爱”，“指向一种普遍而平等的社会关系，由此而历史地转化为现代普遍公民身份的信仰渊源”(177)。布莱希特借助于格鲁雪形象质疑血亲伦理而伸张超血亲伦理，表现出他对圣经文化精髓的深度认同。

马利亚有一个名义上的配偶——木匠约瑟；与其对应，格鲁雪也有一个名义上的配偶——西蒙，二者都遇到妻子养育其非血亲儿子之事，也都最终将那个无血缘关系的孩子接纳为自己的儿子。约瑟是大卫王的后裔，与拿撒勒女子马利亚订了婚，不久听说她居然怀有身孕，就想暗地里把她休了。后来在梦中见到天使，得知马利亚是从天使怀的孕，乃娶她过门，自己日后则成为耶稣的养父。西蒙是总督府卫队的战士，复活节那天与格鲁雪两厢情愿，彼此承诺“结为终身伴侣”(178)。他战后归来发现格鲁雪有了孩子，一度对她发生误解；在法庭上得知原委后，对格鲁雪非但不嫌弃反而疼爱有加。这时阿兹达克歪打正着地判决了格鲁雪与尤素普离婚，使“有情人终成眷属”的大结局水到渠成：格鲁雪问西蒙是否喜欢米歇尔，西蒙把那孩子放到自

己背上，回答：“奉告夫人，我喜欢他。”格鲁雪应声道：“现在我可以告诉你：我当初要他，就是因为在复活节那天我跟你订了婚。所以，这是个爱情的孩子。”（358）——众人旋即汇入歌舞的海洋。就这样，一如马利亚和格鲁雪，约瑟和西蒙也显示为超血亲伦理的拥戴者和奉行者。

四、“短暂的黄金时代”

在欢庆格鲁雪与西蒙终成眷属的歌舞者行列中，阿兹达克的身影渐渐淡去，且永远消逝了。歌手深情地说，格鲁吉亚人民不会忘记阿兹达克，“他们长久回忆着他当法官的时代，那个短暂的黄金时代，几乎是公道的时代”（359）。语中的“黄金时代”浓缩了古今圣贤憧憬的乌托邦幻象，那种幻象多次出现于古希腊—罗马及古犹太—基督教作家笔下。据赫西俄德的《工作与时日》记载，原始社会依次显示为黄金、白银、青铜、英雄和黑铁五个时代，居首的黄金时代以平安、和谐、稳定、繁荣为标志。(179) 写出《但以理书》的圣经作者用象征性语言绘出一个巨大塑像，“他的头是精金的，胸膛和膀臂是银的，肚腹和腰是铜的，腿是铁的，脚是半铁半泥的”（2：31—33），隐约透露出人类将相继历经黄金、白银、青铜、黑铁、半铁半泥等时代。亦如赫西俄德，圣经作者心驰神往的黄金时代也首见于历史的起点，谓之伊甸园，那是一个迷人的绿色世界：朝阳透过莽林深丛，照耀在大地之上；潺湲的流水迤逦而行，浸润着肥田沃土；林木蔼蔼，朱实离离，人与人情同手足，人与大自然和谐相处——那是孕育了人类的慈祥母亲，也是抚养人类成长的幸福摇篮。

与此相映成趣的是，另一些古代作者相信黄金时代与未来世界相联系，如古希腊修辞学家卢奇安（Lucian）在其《一个真实故事》2：6—13中就说，那里鲜花盛开，葡萄树遍地，居民都是精神上的自由人，永远享受着甜蜜的柔风和春日的美景。古罗马诗人维吉尔在《牧歌》4：18—25中也盛赞未来的黄金时代，声称那时无须耕作，大地就会自行产出人们所需的各种物品。(180) 其实，早在这些古希腊罗马作家之前，古犹太先知以赛亚就细腻勾画出未来“新天新地”的景观：“看哪！我造新天新地。……其中必不再听见哭泣的声音和哀号

的声音，必没有数日夭亡的婴孩，也没有寿数不满的老者。……豺狼必与羊羔同食，狮子必与吃草与牛一样，尘土必作蛇的食物。”（《以赛亚书》65：17—25）这是一个消除了阶级对立和贫富差别的社会，人与人平等相待，彼此以公道和正义行事，从婴孩到老者都快活度日，乐享天年；残暴的豺狼、狮子、毒蛇甚至改掉了伤人害物的本性。这种理想国度正是布莱希特所期待的，他透过格鲁雪之口憧憬一种毫无对立纷争而是充满欢乐的社会幻景：“老虎的儿子／衔东西喂小马，／蛇孩子送奶／给挨饿的妈妈。”（296）——与以赛亚对新天新地的憧憬如出一辙。

除了呈现于神话和诗歌中，黄金时代也进入史学家笔端，典范一例可谓“所罗门的荣华”：所罗门在位40年间，国家既无内忧又无外患，“从但到别是巴的犹大人和以色列人，都在自己的葡萄树和无花果树下安然居住”（《列王纪上》4：25）。所罗门创建了完备的政治制度和行政体系，筑造了宏伟的圣殿和豪华的王宫，多渠道展开对外贸易，将香柏木、马匹、战车、黄金、象牙和孔雀源源不断地运回本土，以致其声誉远扬四海。

古希伯来史学家固然奉献出一幅现世版的黄金时代图像，对它的释读却有必要引入一个术语，即“空位过渡期”（interregnum），特指一种新旧政权更替时期，那是旧王已经退位而新王尚未登基时的一种过渡阶段。希伯来民族处于古巴比伦、古埃及、亚述、新巴比伦、波斯、希腊、罗马等古代帝国的轮番奴役之下，帝国政权的更迭交替难免形成某种“空位过渡期”，其间被奴役的弱小民族有可能利用当权者无暇顾及其境内各民族的具体事务，而赢得自身发展兴盛的契机。在戈特瓦尔德（N.K.Gottwald）的论域中，所罗门的黄金时代就处于一个持续了大约200年的空位过渡期 (181) ，那时古巴比伦和古埃及在中东地区的霸权已经衰微，而亚述帝国尚未兴起，所罗门幸得和平发展的国际环境，有可能在巴勒斯坦那片弹丸之地上建成一个玲珑剔透的理想国度。引进“空位过渡期”概念，有助于拒绝神话式推理，对所罗门时代高度发达的物质文明做出基于唯物史观的周全认识和中肯评价。

《高加索灰阑记》中的阿兹达克也处于一个类似于所罗门时代的空位过渡期：由大公统治的旧政权被推翻了，新政权尚未建立，整个社会动荡不安；民众期待着改天换地，却由于种种不期而至的灾难而惶惑不安："一位大人物的房子塌倒的时候，／许多小人物跟着丧命。／分不到权贵一点福气的，／往往会分到他们的一份灾殃。"（266）然而社会变迁毕竟给民众以美好的盼望和期待，他们盼望能体现民意的英雄出现，期待着英雄能为民代言，行事公道。阿兹达克就是这样一个英雄，他虽然玩世不恭却无恶德败行，虽然动辄酗酒却保持了头脑清醒；虽然受贿而不敛财，亦不让行贿者胜诉；虽然把法典坐在臀下，不照常规判案，却能在两年的法官任上清名大著，俨然成了众人的"青天"。究其断案准则，无非是让身居底层的穷苦人打赢官司，如三个富农控告某老太婆偷了一家的牛，窃了另一家的火腿，杀死了第三家的牛——这其实都是一个劫富济贫的大盗所为，意在帮助那个善良的老太婆。阿兹达克反而判罚三个富农一大笔钱，把自己的法官位子给老太婆坐，且与跑上法庭的大盗一同饮酒作乐。极力伸张正义，维护穷苦善良者的权益——阿兹达克正是以此为准则，成就了那个"短暂的黄金时代"，回应了以赛亚对"新天新地"的预言："其中必不再听见哭泣的声音和哀号的声音……"至于阿兹达克的出走和消逝，则表明而布莱希特心知肚明——这种全然理想化的黄金时代是远离当年格鲁吉亚封建社会的现实的。

五、"山谷争执"与圣经映像

就其叙事结构而言，《高加索灰阑记》属于典范的"戏中戏"，由"楔子·山谷争执"和"灰阑断案始末"两部分构成，本文以上所论均为戏中之戏——灰阑断案的始末。全剧的楔子则讲述1944年苏维埃格鲁吉亚两个集体农庄——种植农庄和牧羊农庄——的一场纠葛，双方在一处被德国纳粹摧毁的高加索乡村废墟上争执一道山谷的归属权，最终由一位来自首都的国家恢复建设委员会专家引导，达成一致意见：将那道山谷划归给能较好利用它的种植农庄。这个楔子与随后的戏中戏以剧末的训言统一起来："一切归善于对待的"，指"孩子归慈爱的母亲，为了成材成器，／……山谷归灌溉人，好让它开花结果"（359）。

大致说来，两个农庄的争执及其结果算得上脉络分明：山谷“自古以来”就属于牧羊农庄，希特勒军队迫近时他们奉政府之命远迁到东方，但因“新草不如旧草好吃”，所做的奶酪“不比从前了”而要求迁回来，且预备“开办一个新的养马场”（252—254）。而种植农庄曾抵抗纳粹进攻，目前正雄心勃勃地准备将苹果园扩大十倍，启动一项水利灌溉工程，建成“比以前更加丰饶的故乡”（254—255）。由于那位专家强力诱导，牧羊农庄不得已放弃自己昔日的山谷。

双方的争执以种植农庄得到最初隶属于牧羊农庄的山谷告终，这一结局与《创世记》4：1—8所载该隐和亚伯的故事暗合：该隐是种地的，他兄弟亚伯是牧羊人；该隐将农产品献给上帝，亚伯则献上头生的羔羊；上帝看不中该隐的供物，而悦纳亚伯的供物；该隐大怒变了脸色，在田间殴打亚伯，把他杀死。两个故事都描写种植方得势，牧羊方失势，只是在山谷争执中，种植方得到了仲裁专家的支持，而在圣经中，牧羊的亚伯虽得到上帝悦纳，却最终死于非命。布莱希特本人似乎偏袒种植方，他以波兰籍犹太女英雄罗莎·卢森堡（Rosa Luxem-burg）(182) 的名字为之命名，而只用一个中性的地理术语“加林斯克”（Galinsk）为牧羊农庄命名；在全剧结尾处他透过歌手之口称“山谷归灌溉人，好让它开花结果”，似乎也表明种植农庄得到山谷是理所应当的。

然而细细品味戏剧文本，却不免有些异样感受，具体表现为：其一，牧羊农庄固然放弃了山谷，却是不得已为之，事实上他们对此始终耿耿于怀，心存芥蒂。他们多次指责种植农庄为“抢山谷的强盗”，谓之“要吃奶酪，连山谷也要吃掉”；牧羊人不愿“让人家用手枪逼着”后退，却不得不让对方“用铅笔逼着”放弃祖传的牧场，把它拱手相让给以集约方式经营的灌溉型大农业。一位牧羊老人把满腔愤懑指向苏维埃政权的计划经济模式：“在我们的国家，谁也抵抗不了机器和蓝图。”一位牧羊农妇则不无辛酸地嘲讽种植者：“你们这出戏一定不错，我们为它付出了一个山谷。”其二，剧作家习惯性地将牧羊农庄成员置于舞台右边（达26次之多，对方则未见1次），而将种植农庄成员置于舞台左边（达17次之多，对方则未见1次），明显表现出对牧羊者的首肯和对种植者的谴责，依据是圣经对左右两种空间位置的

不同评价：审判的日子上帝要把万民分别安置在右边和左边，右边的可蒙赐福，“承受那创世以来为你们所预备的国”；左边的则被咒诅，“进入那为魔鬼及其使者所预备的永火里去”（《马太福音》25：31—46）。对于自幼熟谙圣经的布莱希特来说，他为其笔下角色之左右位置做出的常规性设定似乎不可能是信笔为之。

那么，此间反映了什么问题呢？——应当是“话中有话”，换言之，剧本的显见主题（“一切归善于对待的”）掩饰了布莱希特的某些深层次政治倾向。布莱希特是20世纪上半叶德国著名的马克思主义者，但他从未加入过德国共产党，而是一个对正宗社会主义理论秉持怀疑态度的异端分子。 (183) 他是卡尔·考茨基（Karl Korsch）的学生，欣赏马克思主义的“众人参与方式”（participatory style），“在其人生的许多阶段都真诚地参与集体共同工作；他那实践性美学原则与考茨基派的民主马克思主义路线保持了一致” (184) 。布莱希特由于斯大林滥用布尔什维克主义，奉行专制独裁，在党内实行残酷的大清洗而对他极度失望；他晚年特别关注中国革命，对毛泽东的理论发生深厚兴趣。 (185)

一些材料似乎表明，布莱希特在《高加索灰阑记》中含沙射影地暗示了斯大林的欺骗和专横。故事发生于格鲁吉亚，那里是斯大林的故乡，其地域特征使剧本的影射性质趋于显豁。剧中有一个重要情节：格鲁雪为了使自己和米歇尔得到合法身份，摆脱难以维生的困境，决定嫁给据说已经奄奄一息的农民尤素普。不料尤素普只是为了逃避服兵役才装病卧床，婚礼之后就立即开口说话，跳下床去，把格鲁雪真的当成了媳妇。“尤素普”（Jussup）与“约瑟夫·斯大林”（Joseph Stalin）的首词谐音，在此暗指斯大林，谓之以欺骗手段娶到格鲁雪（Grusha）；格鲁雪乃是格鲁吉亚（Grusinia / Georgia）的象征，喻示斯大林以不法手段骗得了格鲁吉亚民众的追随。 (186) “约瑟夫”之名源于圣经，特指雅各最疼爱的儿子，曾在埃及任宰相，是极富传奇色彩的圣经人物。

倘若此论成立，则上述由“山谷争执”引出的疑问就能做出如下释读：布莱希特的同情心其实在牧羊农庄一边，认定他们不该将自己祖

传的山谷拱手相让给种植农庄；种植农庄仅仅由于抗击过纳粹入侵，且设想出了庞大的开发规划，就在专家的支持下攫取牧羊人世代赖以维生的山谷，显得过于霸道而有失民主精神。事实上，《高加索灰阑记》的“楔子”有一种早期版本，载于布莱希特全集的第8卷，就能印证这种分析——那里谓两个农庄争执不休，互不相让，有待于“戏中戏”的启迪才可望统一认识；当时的背景是1934而非1944年，德国纳粹尚未入侵，种植农庄并不享有抗击敌人的美誉；牧羊农庄由于无须撤离，依然处于占据山谷状态；更重要的是，种植农庄的名称是“加林斯克”，牧羊农庄的名称才是“罗莎·卢森堡”！(187)

在双方论辩过程中，一个年轻女庄员以圣经人名画龙点睛道：“我们已经回到该隐、亚伯了，但还没有回到亚当、夏娃。” (188) 对这句话，布莱希特著作的编辑者评论道：“那个言说者的意思是：再次从头开始吧。” (189) 农耕者和牧羊者争夺土地，不正似该隐和亚伯兄弟阋墙么？我们还是返回“二人本为一体”的亚当、夏娃时代，在伊甸园里重建彼此相爱、乐于其间的人际关系吧。人类始祖休养生息的伊甸园既是原初的黄金时代，也是后世魂牵梦绕、渴望重建的理想境界。阿兹达克消逝之前宣称，他要用总督夫人的财产“给孩子们修造一座公园”，将其命名为“阿兹达克公园”（357—358），那应当就是一座当代伊甸园。

小结

从圣经透镜中阅读《高加索灰阑记》，显然有助于加深理解那部当代名剧的内涵和特色。当观众从舞台上感受到自己熟知的所罗门、马利亚、约瑟、该隐、亚伯、亚当、夏娃等圣经形象时，抑或所罗门的荣华、黄金时代等圣经意象时，戏剧叙事固有的一般含义与圣经元素的特殊意义难免交互融合，相应生辉；较之脱离那个透镜，观众对《高加索灰阑记》的认知无疑能更趋深刻。引进圣经批评的视角，是为了观察圣经的文化功能如何体现在布莱希特的戏剧创作中，而非追溯该剧作家是否赞同某种圣经观念，抑或欣赏某些圣经元素。推而广之，这应当是普遍适用于世界文学与宗教经典关系研究的比较文学方法之一。

该隐形象在欧洲文学中的演变 (190)

有关该隐的原始记载见于《创世记》4：1—16，大意是：该隐是亚当、夏娃的长子，以种地为生，他弟弟亚伯是个牧羊人。一天，两兄弟向亚卫神献祭，该隐献出农产品，亚伯献出头生的羔羊，亚卫悦纳亚伯的供物，看不中该隐的供物。该隐起身打亚伯，把他杀死。亚卫怒罚该隐流离飘荡，但给他“立一个记号”，以免被人伤害。于是该隐迁居伊甸园东边的挪得之地。

在基督教的象征体系中，该隐被视为邪恶的化身。他是人类第一个杀人犯，秉承其父母的罪性公然破坏上帝规定的宇宙秩序，犯下不可饶恕的罪行。亚伯则被理想化为无辜的受难者和人类第一个殉道者，在一些解经家笔下，甚至是基督教救主的预表。这一传统纵贯整个中世纪，一直延续到文艺复兴和巴洛克时代。

但18世纪启蒙运动兴起后，欧洲作家对该隐的理解逐步发生深刻变化。随着人文主义观念不断深入人心，人们不再把他当成天生的恶魔，而视为犯有过失的善良人。他的杀弟行为固然可恶，却也是由种种可资开脱的原因造成。与此同时，亚伯的性情不再纯全完美、无懈可击，上帝也显得过分偏袒亚伯，有失公道。

这方面最早引起轰动的作品是瑞士作家格斯纳（Salomon Gessner，1730—1788）的田园诗《亚伯之死》（1758）(191)。《亚伯之死》由五篇抒情诗汇成，中心人物是真诚、勇敢而勤奋的农夫该隐，而不是怠惰懒散的牧羊人亚伯。诗人称该隐为天使；与天使相比，亚伯只是鸽子。为养家糊口，该隐每天从早到晚在荒芜的土地上辛勤劳作，没有功夫也没有情趣像亚伯那样唱诗赞美上帝，而亚伯每当羊群吃草时，就百无聊赖地躺在地上晒太阳。该隐善良而高贵，是个体贴人的丈夫和疼爱人的父亲，但他却不爱苦难深重的世界，无法一提起造物主就激动得满面笑容、满目泪水。他曾说自己是“愤怒的风暴”和“汹涌的激流”。他内心并不怨恨亚伯，从来无意伤害他；只是由于一个可怕的梦，他成了无辜的杀弟者——在梦中，他看到自己的后代被亚伯的后代以棍棒击打，战战兢兢地做他们的奴隶。诗人说，

这个噩梦乃由亚拿米勒（Ana-melech）引起，他是路西弗 (192) 随从中的一个阴间之灵。该隐从梦中惊醒后用棍棒狂暴地击打亚伯，不知不觉中将死亡带给了世界。他随之产生强烈的自责心，决定因自己的过失而永远赎罪。虽然亚当已表示宽恕他，他却怀着沉重的悔恨和愧疚之心自我放逐，惨淡地进入荒凉的旷野，浪迹于从无人烟的天涯海角。所幸的是，他的妻子和孩子们一直忠实于他，不论走到哪里都与他相伴，自愿分担着他的哀愁。

《亚伯之死》对人性和人情的细腻描绘感染了无数读者，以致诗章发表后不久，就被译成英、法、意大利、荷兰、葡萄牙、西班牙、瑞典、捷克、匈牙利等20多种语言。在英格兰，其知名度不亚于18世纪最畅销的《天路历程》（班扬）和《鲁滨逊漂流记》（笛福）。拜伦8岁时就读过它，华兹华斯在《抒情歌谣集·序》中把它与莎士比亚和但丁的诗歌相媲美。格斯纳因此成为享有世界声誉的诗人，被尊为“新时代的忒奥克里托斯” (193) 。

英国湖畔派诗人柯勒律治也被格斯纳的《亚伯之死》深深打动，他于1798年写出《该隐的流浪》 (194) ，自称为《亚伯之死》的续篇。他原拟与华兹华斯合作，写一部由三篇构成的长诗，华兹华斯写第一篇，他写第二篇，二人共同或其中一人写第三篇，但因华兹华斯无法适应《亚伯之死》的情调与风俗，只有他执笔的第二篇（即《该隐的流浪》）最终竣稿。

《该隐的流浪》出色地保持了《亚伯之死》的艺术品位，续写该隐在远方流浪时的情景。该隐由天真的小儿子以挪士陪伴，在银白色的月光下穿过黑黝黝的森林。他额上有个令人痛心的记号，那是他开始流浪前由上帝所立，它过去、现在、直到永远都不会消失。该隐仍在因杀兄弟的过失而愧疚，每日每时都想死去，至少希望被黑暗所掩盖。走出森林时，他看到一个奇异的影像，形体和面容都很像亚伯，音调中充满哀伤。该隐问他：一个曾被上帝宠爱的人，如今何竟悲哀地叹息？那影像回答：宇宙间有两个上帝，一个支配活人，一个管理死者。亚伯虽为活人的上帝所爱，却被死亡的管理者掳去，由他治理；该隐虽受到活人统治者的指责，在世间的生命日日悲惨，却为死

者的上帝所悦纳，可望死后从辛劳苦痛中得到解脱。心力交瘁的该隐想知道死者的上帝是谁？在哪里？那影像答应领他到白色的沙滩上，去那能找到答案的地方。诗章结束于该隐、以挪士随亚伯（即那影像）开始这次旅行之际。

柯勒律治虽再未演绎随后的情节，却一直被该隐自责、忏悔和赎罪的主题所激动。不久后，他便把该隐的原型投射到其最著名的诗歌《古舟子咏》的主人公老水手身上。如同该隐杀弟，老水手射死了神秘的海鸟信天翁；该隐杀弟后额上被烙一个记号，老水手的颈上被套上那只死去的海鸟；该隐遭到四处流浪的惩罚，老水手目睹其同船的200名伙伴受罚死去；最后，老水手也像想象中的该隐痛心悔罪那样，永远向神忏悔着自己射死信天翁的罪孽，吩咐后人务必尊重和爱护神所创造的万物。

回顾18世纪以该隐为原型的作品，不难发现，人道主义和感伤主义一直在人类第一个杀人犯身边徘徊。它折射了自文艺复兴以来西、南部欧洲人性觉醒、个性解放意识不断增长的时代潮流。柯勒律治的诗中还兼有对社会剧变、人心不古的惶惑与哀叹。而最先摆脱感伤情调的影响、以学者目光对该隐神话做冷静透视的是德国诗人兼剧作家席勒。

席勒于1790年发表《依据摩西资料对人类最初社会状况的研究》(195)，尝试以发展的观点描述人类行为从本能向理性的进化，提出该隐杀弟曲折地反映了远古的农牧民之争，发生于一个特定阶段——人类已不再处于如同亚当、夏娃被逐出乐园前的天真状态，而这时规范社会行为、制服人性本能的法律尚未建立。他认为，人类最初像大自然中的所有活物一样，只会本能地按经验行事，后来才懂得运用理智，进行自由选择。这一变化发生于人类始祖偷吃知识树上的果子以后。人类因此而堕落，也自此步入向更高水平存在发展的进程中，这是自由和文明因素日益增多的过程，千年万载没有尽头。在人类发展的早期，亚当、夏娃被逐出伊甸园后，生下务农者该隐和牧羊人亚伯。每当牲畜吃草之际，牧羊人能任意消遣，四处闲逛，农耕者却被束缚在固定的土地上，以赤裸的臂膀奴隶般地耕耘劳作；为确保劳有

所获，他还必须奋力制伏野兽、与旱涝灾害抗争。该隐不得不把亚伯当成上天的宠儿，对他、他的好运和懒惰生出妒忌与怨恨之心。后来，牧者的羊群吃完草场上的野草，进入农人的田地。该隐心中突然生出苦涩的滋味，竟一时冲动，顺手抄起驱赶野兽的棍棒，击打在兄弟身上。刹那之间亚伯倒在血泊中。而正是这次可怕的兄弟残杀，导致法律在人类社会的设立。

沿着席勒开创的对该隐神话进行民俗学、人类学研究的先河，一二百年来，许多学者对其提出种种假说，给人以有益的启迪。如恩吉尔认为，该隐代表迦南土著农民，亚伯代表半游牧的希伯来人，兄弟之争间接反映了希伯来人进迦南时与当地居民发生的仇杀[(196)]。弗雷泽在《旧约民俗》中列专章探讨该隐的“记号”，主张它可能是画在人身上或头上的彩色图案，作用是改变杀人者的外貌，使被杀者的鬼魂认不出来，无法报复。[(197)]

进入19世纪后，随着哲学—宗教研究领域怀疑、否定上帝的声浪日益高涨，诗歌创作中的该隐形象又一次发生深刻变化。他不再是戚戚忧伤的流浪者，仅以不尽的忏悔换得读者的一掬怜悯之泪，而成为反叛既定宇宙秩序的英雄、向上帝权威大胆挑战的斗士。这批诗歌的作者们往往本身就是对抗社会的个人主义者，有些曾被所在国政府多年驱逐，像该隐一样四处漂泊。他们的诗章表现出典范的浪漫主义风格，以浓烈的抒情性和强大的感染力给人以策励和鼓舞，诗中塑造的该隐甚至成为19世纪上半叶欧洲青年的偶像。其中的发轫之作亦即主要代表作，是英国诗人拜伦的诗剧《该隐》（1821）[(198)]。

拜伦笔下的该隐以“精神叛逆”为首要特征。他不屈不挠地追求绝对真理，只忠实于自己的理性，当理性告诉他现存世界并不完美甚至很不完善时，他拒绝向全能的造物主效忠，而成为一个在精神领域顽强对抗传统势力的叛逆者。

如同歌德的《浮士德》从“天上序幕”即众天使高唱颂扬上帝的赞美诗（只有靡非斯特例外）开场，拜伦的《该隐》也以颂赞上帝的歌声开幕，歌唱者有亚当、夏娃、亚伯、该隐之妻亚达（Adah），和亚

伯之妻洗拉（Zillah），唯独该隐默不作声。他没有事情需向上帝请教，也想不起事由必须感谢他。亚当告诫说，只是由于活着，就有充足的理由感恩。该隐回答，生命不过转瞬即逝，死亡才是永恒的结局。当亚当、夏娃为偷吃禁果被逐出乐园而愧疚自责时，该隐反唇相讥，说他们应更进一步，把生命树上的果子也摘下来吃掉，因为倘若如此，他们反抗上帝时就会无所顾忌。该隐说：

> 我不愿降生于世，我不爱这个给我带来生命的地方……
>
> 那棵树种下了，却为何不是为了他？
>
> 若不是为了他，又为何把他置于它近旁，它生长之处，
>
> 那园子最美丽的中心？对所有这一切，
>
> 只有一个回答："这是神的意志，
>
> 而他是善良的！" - 我怎能明白这事呢？因为他全能，他就必定至美吗？
>
> 我只能由那些果子来判断——它们却是苦涩的，
>
> 而我，却必须由于并非我的过失而吞咽。

亚当因这些渎神不敬之声而恼怒，该隐则称，品尝知识果和生命果本是善行，绝非恶事。他决心已定：不论亚当怎样被制服得奴颜婢膝，夏娃如何把偷吃禁果时的求知欲忘得一干二净，亚伯何等卑微地把头生羔羊献给专横的造物主，他都不向天上的暴君低头。

该隐接受叛逆之灵路西弗的提议，由他引导穿越时空的深渊，看到一个个住满奇形怪状居民的遥远星座。他明白了，在浩瀚无垠的宇宙中，世人所在的星球原本极其渺小，微不足道。该隐又随路西弗来到阴沉寂静的死人国（Hades），看到无数幽灵的影像，他们曾于亚当之前的恐龙时代在地球或其他天体上生活，后来都因残酷的灾难而进入死亡之界。这里将是地球上不可胜数之人的去处。路西弗向该隐展示宇宙和人生的奥秘后，告诉他最重要的事是尊重自己的感官体验和理性：

> 佳美的天赋已由那可怕的苹果赐予，
>
> ——它就是你的理性。勿因暴君的威吓
>
> 而动摇，务必尊重你所

有外来的体验和内心的感情。

思考吧，持之以恒，筑造一个自我的世界

在你胸中。那样，外部的一切都会无济于事，

你将不断趋近精神境界的本质，以你的奋斗得到成功。

该隐回到地面时，变成一个更聪明也更悲哀的人。妻子亚达和儿子以挪士的爱都难以使他振作，无法驱散他近来从空中得出的看法：地球并不比一只小小的萤火虫更明亮，或更重要。他弄不明白，为什么追求知识过去是、现在也被视为罪恶，需要赎罪，而造物主必须献以燔祭才能笼络，即如亚伯每天所做的那样。这时亚伯又来劝他献祭。他抱着“再试试看”的心理答应下来，把自己清香的谷果摆放在未沾血污的田地上；他祭品的旁边供奉着亚伯献上的羔羊，熏烤羔羊的血腥气一阵阵飘上云天。他幻想着一个奇迹：也许全能者更悦纳自己的礼物。

然而，一个明亮无比的云柱和火柱笼罩在亚伯的祭坛上，同时一阵旋风刮来，把该隐的谷果吹得不知去向。该隐再次堕入失望的深渊！上帝悦纳的仍是血腥的燔祭，他毫不怜悯极度痛苦的母羊，无视她正在因自己儿女的被杀而凄惨地哀鸣！这个天上的暴君还有什么正义、善良、仁慈可言？该隐突然怒气勃发，想毁掉那供放着畜肉的祭坛。亚伯欲阻止其不敬之举，该隐从祭坛上抄起一根木柴，朝他狠命打去。转眼之间，他成了杀人凶犯。他陷入沉痛的自责，宁愿以死赎回兄弟的生命，但发生了的事已无法挽回。他于是自我放逐，到伊甸园东边最荒凉的地方流浪。

该隐是拜伦笔下继“东方叙事诗”主人公及曼弗雷德之后的又一个“拜伦式英雄”。他明显留有诗人本身遭遇的印迹，并寄托了诗人顽强反抗专制压迫的豪情。拜伦把人类第一个杀人犯写成与虚伪、奴性和不义作斗争的英勇战士，借此鼓动人们为争取人生权利而反叛权威，告诫世人不可像亚伯那样逆来顺受、安于奴隶的命运。这些观念不仅影响了当时的浪漫派诗人和英国作家，也启迪了后世及其他国家的诗人和艺术家。罗斯柴尔德（Jacob Rothschild）、布里格（Auguste Br-ieger）曾著文详述该诗剧对德国戏剧、叙事诗和抒情诗

的深广影响。[199]

西方现代派的鼻祖、法国诗人波德莱尔（1821—1867）摒弃一些浪漫派作家的矫揉造作，致力于表现一个无宗教信仰的艺术家对万物本义的探索。见于其著名诗集《恶之花》（1857）中的《亚伯和该隐》继承拜伦的叛逆传统，对维护现存秩序的亚伯后代和抵制现存秩序的该隐后代做出互为对照的描写。诗章末尾预见该隐的子孙越过天庭的高墙，把上帝留在地面上，宣告上帝制定的宇宙秩序终必毁灭。[200] 稍后，法国高蹈派（Parnassian）诗人里尔（Leconte de Lisle）发表抒情诗《该隐》（1869），也把该隐塑造成无所畏惧的反叛者。诗中的上帝暴戾、偏狭、妒忌心强、令人厌恶，该隐则正直、热情、向往一个公正美满的世界。然而，他却突然陷入违背本意的罪行之中。随后他与亚卫上帝发生尖锐冲突。全诗以一幅异象告终：上帝被赶下宝座，该隐重新占据伊甸园。[201]

在小说创作方面，反抗者该隐还出现在法国早期象征派作家奈瓦尔（Gérard de Nerval）的《清晨女王和基尼王子所罗门的故事》（1844）中。小说描写该隐的末代子孙亚多尼兰与所罗门王向示巴女王竞相求爱的浪漫传说。其中有一段插叙，讲亚多尼兰由土八该隐护送，来到地下王国的一个火焰所，见到其祖先该隐。该隐依然英俊而刚毅，虽然他面色苍白，目光哀伤。他向亚多尼兰叙述自己的往事，说他本是光明天使艾普里斯（Eblis）和夏娃的孩子，那用泥土捏成的亚当只是他的养父。亚当不喜欢他，夏娃也偏爱娇养亚伯。当他以汗水浇灌大地、使灼热的泥土长出谷物时，亚伯每天都懒洋洋地躺在榕树下睡大觉，让牛羊四处乱跑，啃吃庄稼。他请求上帝主持公道，甚至献上初熟的田产；上帝对他却不屑一顾，而贪吃亚伯的祭肉。后来，他的确在愤怒中失手打死亚伯，伤害了一条人命并为此背井离乡，四处流浪，付出沉重的代价；而上帝呢？他发起大洪水把普世众生都淹死，难道不更加罪大恶极吗？他又做过哪些反省和悔改呢？[202]

刻意描写该隐愤怒的反叛，把他塑造成对抗既定社会秩序的英雄，这一潮流一直延续到20世纪上半叶。在奥地利表现主义剧作家维

尔德甘斯（Auton Wildgans）的《该隐》（1920）(203)，以及英国剧作家萧伯纳的《回到玛土撒拉》（1921）中，亚当那不安分的长子仍保留着拜伦式的对上帝和宇宙秩序咄咄逼人的攻击态度。在萧伯纳的舞台上，该隐对亚当、夏娃说，是亚伯，而不是他自己发明了凶杀。亚伯以食肉为生，每天都在从事血腥的杀戮。正是由此，当他感到上帝不公正时，脑子里闪出一个念头，何不杀了亚伯，就像他杀死那些可怜的牛羊一样？他这样做了，不但没有罪恶感，还觉得自己更加强壮有力，更加快活而自由，因为他不仅仅是人，还是一个英雄，一个超人。(204)

从拜伦到萧伯纳的一百年间，第一个杀人者该隐，而非受害者亚伯，一直是同类题材作品的中心形象，得到充分肯定和称赞。但20世纪的犹太裔作家却把同情和爱怜给予亚伯，因为他们从亚伯身上看到了自身命运的预演。女诗人拉斯克—舒勒（Elsa Lasker-Schuler）1913年发表抒情诗集《希伯来谣曲》，在一首题为《亚伯》的诗中向该隐提出传统的犹太式问题：你为何残忍地杀死亚伯你那善良的兄弟？亚伯平静而安详地活着，为上帝所喜爱；他的面容是金色的花园，他的双眸是美丽的夜莺，他的灵魂之弦与上帝的乐曲一同震颤。而该隐却不能容忍他——犹太人最初的原型。从亚伯遇难之际，无辜受害者的血就从地下发出惨叫，连绵不绝，甚至染红了天空。(205)

奥地利犹太裔诗人伯恩鲍姆（Uriel Birnbaum）1956年发表一组取材于圣经的十四行诗，其中几首述及该隐。一首说，亚当、夏娃看到满脸杀气、浑身是血、额上烙有记号的长子，惊恐地瘫倒在地；他的妹妹上前扶住他，怜悯这个心神错乱的凶犯，还表示不会否认与他的亲缘关系。另一首说，该隐在远离伊甸园的地方流浪数百年后，重访亚伯的坟墓，发现那位早逝的兄弟比他自己欣慰得多，因为他早已摆脱人世的痛苦。离开墓地后，该隐看到位于伊甸园中央的生命树，但没有伸手去摘食果子；老态龙钟、疲惫至极的流浪者已厌倦生命，不再希望永生。他转过身去，告别迷人的伊甸园和园中的众天使，说他最终去世时没有哀伤，所有前来安葬的人都忘掉了他早年的罪行。(206)

20世纪上半叶犹太人惨遭法西斯屠杀的大灾难过后，犹太文学中的该隐形象又演变为法西斯分子的象征，但这类作品往往回避表现凶杀事件的本身，而着意揭示凶杀过后当代该隐们的心态和行为。瑞尼格（Christa Reinig）的抒情诗《上帝与该隐的对话》（1997）围绕着一些当代该隐展开，指责他们想抹去世人对其暴行的记忆。上帝看到该隐正在读报，问他："亚伯发生了什么事？"他回答："不知道，报纸上并没有亚伯的事。我也记不得很久前发生过什么事。"上帝又问："你真的什么也不知道，什么喊声也没有听到吗？"回答："好像听到过，只是我匆匆而行，没留意他在喊什么。" 诗人示意，在大屠杀的悲剧事件几十年之后，对于当年的刽子手来说，受害者"喊了什么"又有什么关系呢？(207) 弗里兹（Walter Helmut Fritz）在抒情诗《该隐》（1971）中也谴责德国人欲遗忘不愉快往事的倾向。他塑造了20世纪70年代的该隐形象：不再手持拐杖四处漂流，而能在很远距离外以高科技武器杀人；他无需感受任何个人责任，不必回答他不是兄弟的监护人(208)；他从未听说也不想知道被害者的名字或身份；除去满不在乎的神情，他脸上没有任何记号，因为他生存于一个道德式微、无所谓犯罪感、不需要内疚的世界上。(209)

文学史上参孙形象的演变和发展(210)

参孙故事初见于《士师记》第13至16章，可明显分成3部分：1.但族人玛挪亚夫妇求神赐子，参孙出生（13：1—25）；2.参孙早年事迹，如与非利士女子成婚、路杀猛狮、与宾客打赌、束炬于狐尾烧毁禾稼、被犹大人绑缚、用驴腮骨击杀1000非利士人、将迦萨城门扛上山顶等（14：1—16：3）；3.参孙爱上大利拉，被她出卖，最后与非利士人同归于尽（16：4—31）。

概观之，参孙是个极具传奇色彩的大力士，一生独来独往，没有随从，不带兵器，更不调兵遣将，只凭一己神力创造各种奇迹，与其他士师迥异其趣；他看似头脑简单，其实常有精明之举，如让30个宾客猜谜语、一再以谎言戏弄大利拉等。他的性情丰富而复杂，是英雄也是随心所欲之徒，他将尾巴上束有火炬的狐群赶进非利士人田园，

既是报复，也是恶作剧；他特别迷恋女色，始终以交结女人为乐事，主要经历都与女人相纠缠。

因“参孙”一名的希伯来字母（Shimshon）可能是“太阳”（shemesh）的变体，有人推测其传说或许起源于太阳神话(211)，约公元前11世纪与流行于但支派的英雄故事汇为一体。它起初鲜有宗教意味，后来当北国文人编写其民族史，尤其公元前7世纪末叶申命派史家(212)修订包括《士师记》在内的申命派史书(213)时，才在其开头和结尾处增入浓郁的宗教成分，谓参孙是从小就献给上帝的拿细耳人(214)，从不剃发，其神奇力量来自头发，失于头发被剃，又失而复得于头发长出——喻示宗教诫命须臾不可悖逆，英雄的伟力归根结底来源于上帝；同时将参孙归入王国之前在各支派秉政的士师系列。

参孙形象以其复杂多面的个性特征引起世人的浓厚兴趣，不仅常见于圣经学者和神学家著作中，也频繁出现在自中世纪以来的剧作家、诗人和散文作者笔下。人们对他进行各种各样的描画，或英雄或暴徒，或精明的审判官或轻佻的小丑，或无敌的斗士或低能的罪人，或民族的救星或耽于拈花惹草的风流鬼。

圣经其他经卷唯一一次提到参孙是在《希伯来书》11：32—34，将他与基甸、巴拉、耶弗他、大卫、撒母耳和众先知并列，称他们“因着信制伏了敌国，行了公义……软弱变为刚强，争战显出勇敢，打退了外邦的全军”，借此把他归于“因信称义”的圣徒行列。圣经以外对参孙的最早记载见于犹太史家约瑟福斯的《犹太古事记》（公元93年），该书第5卷8章1至12节把他写成高贵而真实的历史人物，赞美其英雄气概，同时为其人性缺陷辩解。后世基督教教父和经院哲学家惯常把参孙评说成无可争议的历史人物，盖皆发端于此。

在基督纪元最初1200年中，参孙形象有3种主要类型：1.溯源于以“校勘文字”为原则的安提阿学派，从经文的字面含义和历史背景出发，把参孙解释成具有多重个性的人间勇士。拉丁教父安布罗斯（Am-brose）等只复述其故事，不做喻义引申，虽把他描述成圣徒，

却也注重阐发其事迹的伦理意义，如据大利拉对他的叛卖驳斥人们对女性贞节的赞美。2.在源于亚历山大学派的灵意和喻义解经传统中，参孙被诠释为耶稣基督的预表之一。希波的奥古斯丁（Augustine of Hippo）称参孙为弥赛亚或基督的先驱，说他拆掉迦萨城门预示地狱之门将被突然打开；拉丁教父伊西多尔（Isidore）也有类似阐释，这类说法在中世纪流行甚广。3.在晚期希腊罗马的异教神话及某些教父如菲拉斯特（Philaster）笔下，参孙又与古希腊创建12件功勋的大英雄赫刺克勒斯混为一体。

中世纪中期（8—12世纪）的欧洲文人特别注意参孙晚年事件，尤其他因大利拉出卖而被捕遭难，以至大利拉成为一个著名文学人物，阐释主题也流露出明显的贬低女性倾向。这在法兰西作家彼得·阿伯拉尔（Peter Abelard）的87行诗中表现得最充分，他把参孙刻画成一个犹太裔基督徒式的赫刺克勒斯，如同先前的亚当，也因一个女人的背叛而被愚弄、遭毁灭。在第54至57行中诗人对大利拉等淫邪女性的怨恨发展为对所有女人的诅咒：

> 啊，女人，你对强者总是最大的祸根！
>
> 女人，只是为了毁灭男人，你才被造！

稍后，英语文学中也出现对参孙故事的复述和再创作。佚名叙事诗《瞬间的俗世》第7083至7262行把参孙塑造成性格豪爽的勇士，同时惋惜他因迷恋女人而身败名裂。诗人对他最后的复仇颇为赏识，有声有色地描写他掀翻神庙巨柱的壮举，说那时大利拉正在与一个非利士男子举行婚宴，他们和所有在场庆贺者都被砸死。“英国诗歌之父”乔叟（Chaucer）在《坎特伯雷故事集》中多次提起参孙，分别见于《巴斯妇的开场语》、《赦罪僧的故事》、《僧士的故事》中，其中后者先述参孙经历，再给人以告诫：“我们应以这件古来相传的事例提醒自己，千万不可把重要秘密告诉妻子。”(215) 当时与乔叟齐名的利德盖特（Lydgate）在名作《王子蒙尘》中也认为，造成参孙悲剧的根本原因是大利拉的欺骗。另一位诗人高尔（Gower）在《一个多情者的忏悔》中通过与希腊神话人物帕里斯、赫刺克勒斯和特洛伊罗斯——他们皆有令人感伤的恋爱故事——的比较，把希伯来大力士

参孙写成失足于爱欲漩涡的悲剧性角色。这些作品的共同特点是世俗性或非宗教性，强调的重心皆在于人性弱点——一个高贵的英雄因丧失周全的考虑而愚蠢地爱上一个奸诈女人，以致命运逆转，辉煌的人生收场于灾难性结局。

在随后到来的文艺复兴时期，两类恰成鲜明对照的形象“俗人参孙”和“信徒参孙”同时出现在欧洲文坛上。前者可举出莎士比亚戏剧的例子：在《爱的徒劳》第一幕第二场中，正在恋爱的西班牙人亚马多问他的侍童毛子“哪几个伟大人物曾经恋爱过”，毛子答出“赫剌克勒斯”；亚马多让他再举几个“赫赫有名身担重任的人”，毛子回答：

> 参孙，主人；说起身担重任，谁也比不了他。他曾经像一个脚夫似地把城门负在背上；他也恋爱过的。

亚马多闻言后惊呼：“啊，结实的参孙！强壮的参孙！你在剑法上不如我，我在背城门这件事上不如你。我也在恋爱了……”(216) 他所谈论的参孙全然是个结实强壮且多情的世俗男子。

斯宾塞（Spenser）在《仙后》第5卷8章2节中也把参孙写成失控情欲的牺牲品。然而值得注意的是，文艺复兴中后期一批德国、荷兰和英国作家对参孙故事中的宗教喻义发生浓厚兴趣，纷纷把他描画成忏悔的罪人，说他因遭到神圣审判（指被非利士人捉拿迫害）而心灵净化，最后信心复活再获神力，终于向敌族报仇雪恨。这类作品可举出齐格勒鲁斯（H.Zieglerus）的《悲剧之星参孙》（1547）、万司提斯（A，Wunstius）的《悲剧圣徒参孙》（1600）、夸尔斯（F.Quarles）的《参孙的故事》（1631）、冯德尔（J.Vondel）的《参孙》（1660）等。其中后者系一驰名荷兰悲剧，以《希伯来书》11：32—34为基调，把参孙从一个迷恋肉体享乐的凡夫俗子转而塑造成终受信仰引导的圣徒。在作家笔下，参孙一度失足不是由于情感盲目而是因为灵性丧失，所以剧情的重心相应从他与大利拉的性爱纠葛转向他内心对犯罪的痛苦体验及其对拯救的强烈盼望，主题也变成表现他从灵性泯灭到复苏，最终再度成为上帝忠仆的过程。

欧洲近代文人重塑参孙形象之作当以17世纪英国诗人弥尔顿的

《斗士参孙》（1671）最为著名。这是一部悲剧体长诗，极其主动地传达出弥尔顿双目失明之后内心深处的情感悸动。他从被仇敌剜去双眼后依然抗争到最后一息的参孙身上看到人生终极意义的闪光，感受到巨大的精神震撼和共鸣，从而将长诗写成一部对世间艰险永不妥协的战斗宣言书。长诗综合了千余年间欧洲作家改写参孙故事的各种传统，表现出精湛的艺术技巧。为了反映更丰富复杂的历史生活，诗人大胆虚构，增入原著主干故事所无的参孙之父玛挪亚、迦特人哈拉发、公差、报信人和但支派合唱队，以及大量出于情节需要而设置的对话或唱词。全诗成功地借鉴古典主义戏剧的“三一律”原则，场景始终在迦萨城非利士人的监狱门前，结构采取全封闭模式，时间仅为英雄殉难前的最后几小时。诗剧一开场，参孙就带着镣铐从监牢里蹒跚走来，读者从他的独白中得知他被敌人刺瞎了双眼，在牢中推磨做苦工，今天非利士人为答谢其大衮神而即将举行盛大庆典。随后玛挪亚、大利拉、迦特人哈拉发等相继登场，将以往事件一一补叙齐全。诗剧着力描写参孙从一个狂妄自负的希伯来式赫刺克勒斯向谦卑顺从的上帝忠仆转变，其间汇有前代世俗作家和宗教学者曾得出过的多种结论，如第1034—1045行由大利拉的丑行引出对女人本性的揭示：

聪明而善良的人终于意识到，
婚前的女人即使天仙般可爱，
温存、腼腆、老实、安详，
一旦结了婚，也会完全两样
——她会变成肠胃里的芒刺，
成为深入腹内无法抵抗的祸患，
抵制男人为善的强大阻力；
她会用媚眼妖态引他脱离正路，
使他做爱的奴隶，丧尽人格，
并做出招致毁灭的愚蠢行为。
由这样的舵手引导航程，
谁能逃得出覆舟的危险！(217)

又如对参孙所蕴宗教喻义的阐发——按希尔（J.S.Hill）理解，临

近结尾处的唱词（1687—1707行）借凤凰再生的神话示意，参孙已成为基督死而复生的预表 [218] 。诗人在全诗末尾也做出较大改动，加上一个催人奋进的尾声：参孙死后其父“用圣洁的浴盆汲取溪水，拿香花洗净他的血污”，欲建立一座纪念碑，以激励青年“去进行无比英勇而崇高的斗争” [219] 。

18、19世纪改写或搬演参孙故事的文艺作品仍时有问世，虽然皆未达到弥尔顿《斗士参孙》的高度。1743年德国作曲家韩德尔（G.F.Handel）创作清唱剧《参孙》，引起热烈反响。1783年英国诗人布莱克（W.Blake）在《诗的素描》中述及参孙，1869年英国诗人布朗宁（R.Browning）在《环与书》第8卷632至649节中也对该形象做出象征性描绘。不久法国作家圣—桑（Saint-Saens）首创交响诗体裁的歌剧《参孙与大利拉》（1877），在巴黎上演后“成为最流行的歌剧”，“赢得人们的永久怀念” [220] 。但一般说来，这时期更常见于文坛的是一批涉及参孙的典故，如“大力士”、“被女人出卖的多情者”等。

20世纪初期以来，参孙故事的再创作方兴未艾。英国小说家劳伦斯（D.H.Lawrence）的《参孙和大利拉》描写一个妖艳女店主与其丈夫的心理冲突，评论家认为从中可见他与其妻子弗莉达波澜起伏的情感纠葛。三位剧作家——英国的伯恩斯坦（H.Bernstein）、德国的魏迪金德（F.Wedekind）和布里（H.Burre）相继于1907、1913年和1917年发表有关参孙的剧本，在西方现代哲学观念的指导下对此古老题材做出新的开掘。其中布里既把参孙写成尼采式超人，又说他总在与上帝和民众的关系中寻求统一性；只是在被俘、失明、受辱之后才找到某种统一性，于是学会承受苦难，最后以自我牺牲的行动报答上帝和本族同胞。

20世纪上半叶一批犹太作家也推出极富特色的改写参孙故事之作，如萨尔腾和亚搏延斯基的两部小说。奥地利人萨尔腾（F.Sahen）是著名动物故事《班比》（1923）的作者，他于1928年发表一部关于参孙和大利拉恋爱生活的小说，大胆为遭人唾骂两千年之久的大利拉翻案。在他笔下大利拉是参孙的忠实妻子，出卖者乃是

大利拉的妹妹——她追求参孙不成而妒忌姐姐，偷听到参孙的秘密后趁两人熟睡之际剪掉其头发，使他被潜伏的非利士人抓走。大利拉对参孙的爱坚贞不移，在丈夫牺牲的最后一刻，毫不迟疑地与他一同死去。这一改编将矛盾冲突的起因从男女主人公内部（女方叛卖）转移到外部（第三者破坏），把一个交织着欺诈和仇恨的古老传说演绎成感人至深的爱情诗章。俄国人亚搏廷斯基（V.Jabotinsky）首先是一个政治家、演说家、犹太复国主义运动领袖。出于非常明确的政治目的——以历史故事回答犹太人面临的严峻现实问题，他于1926年发表长篇小说《拿细耳人参孙》。他塑造的参孙拥有非凡的人格，既有力量又有智慧，既高贵又欢快，既热爱人生又随时准备为民族解放事业献出生命。在自己家乡，他是个禁欲苦行主义者，受到严格的道德约束，但在非利士人之地，他却变成放荡不羁之徒，醉生梦死，随意享用葡萄酒，纵情唱歌跳舞，开怀大笑，并轻佻地与女人相爱。而他却被伙伴们视为可资信赖者，拥戴为能为众人出谋划策并担当忧患的支派领袖，即士师。在最后的壮举——与非利士人同归于尽——发生之前，他留给同胞们的话语只有三个字：铁、王、笑——他的人民若想争得独立自由，必须强大，而只有先进的铁制武器才能使他们强大。他们还必须联合起来，共同对敌，而只有选出一个王，一个坚强的领袖，才能贯彻统一的纪律，结束无组织的散漫状态。他们还应学会放松，学会笑，在民族生存的严酷现实中轻松地笑，因为只有乐观主义哲学才能驱散压在犹太人心头来自各种灾难的阴云。显而易见，对于犹太复国主义运动来说，这部小说不失为一篇切中要害的行动纲领。这使它很快被译成犹太人使用的各种语言，尤其希伯来语，风靡世界各地的犹太社会。

最后要特别谈谈中国现代作家茅盾的短篇小说《参孙的复仇》。该文4000多字，比圣经中文译本中的参孙故事篇幅稍短，起初发表于1942年12月15日的《文学创作》第2卷1期，后收入短篇小说集《耶稣之死》、《茅盾文集·第8卷》和《茅盾全集·第9卷》。茅盾在抗日战争最艰苦的年代写此小说，实际是要借参孙形象间接地表达中国人民与敌人血战到底的决心和抗战必胜的信念。至于从基督教经典中取材，茅盾说，这其实是“指桑骂槐的小把戏”，“为的是瞒过敌人（日本

的特务）的眼睛……迷惑检察官的眼睛，使文中有刺而他们又无词可借以进行他们那‘拿手戏’的削改”[(221)] 。虽然出于明确的政治意图，茅盾写作时却全无教条化概念化倾向，而表现出极高的艺术水准。他对原著做出大刀阔斧的剪裁，裁掉前部一大半，只保留参孙与大利拉的故事（仅占全篇大约1／3）；他尽量削弱原著的宗教意味（删去《士师记》16：20的“参孙……不知道亚卫已经离开他了”，只留下他最后一次向神祈祷），而把参孙塑造成一个血肉丰满的人间勇士。为了把参孙和大利拉写得栩栩如生，茅盾增加几近原著相应篇幅两倍的字数（从大约1500字增至4000多字），并精心设计、巧妙构思，以绝大部分篇章浓墨重彩地详写大利拉对参孙的第四次探询和参孙的心理反应——这无疑是二人交往中最精彩也最富于戏剧性的环节，其中以倒叙手法回溯了大利拉前三次失败的探询，止笔于第四次参孙对大利拉做出错误判断而泄露自己的天机。接着便是匆匆收场的尾声：参孙被捉拿、受折磨、与敌人同归于尽。在刻画两位主人公时，茅盾的重点在参孙。对大利拉他只写其语言和动作，很少涉及心理，对参孙则不但写语言和动作，还着重揭示其丰富复杂的精神世界。面对与自己一再发生冲突的大利拉，参孙像一个公正的审判官，不仅为自己辩护，也尽可能地为对方开脱：

> “也许她本无恶意，而是我以恶眼看她！”
>
> “既然是爱我，把她的灵魂和肉体——一切都交给我了，那自然她有权利知道我的一切，连我有这样大力的秘密也在内呀！”
>
> “那自然，我的屡次的不信任，屡次的谎骗，使她苦痛异常！”
>
> “既然自己的真心换得了人家的谎骗，那她自然要用这谎骗来揭穿我的虚伪了；她三次捆缚我，毕竟不过是试验我的不忠实罢了！”
>
> “而且她为什么恨我，要置我于死地呢？我给她快乐，我给她一切，我给她灵肉两方面的满足，她置我于死地，于她有什么好处？……呵！只是我自己太坏，开头就以恶意来误解她的真心罢了！”[(222)]

这使读者深感参孙终于吐露心机是合情合理的，并非仅仅由于经不起那女人的反复纠缠而“心里烦闷要死”，便“把心中所藏的都告诉了她”（《士师记》16：16，17），以致昏头昏脑地葬送了自己。

较之《士师记》，茅盾的对话艺术千姿百态，变化多端。在原著

中大利拉三番五次地探问参孙力量的源泉，大体都是一句话：“你欺哄我，向我说谎言；现在求你告诉我，当用何法捆绑你？”到了茅盾笔下，大利拉的问话变得各有不同，所用言词带有非常浓郁的现实生活气息。此外，茅盾还擅长以形象化的比喻增强语言的艺术效果，如称大利拉“像一条蛇……纠缠着参孙粗壮的躯干”；参孙时而“像一尊石菩萨”对大利拉不予理睬，时而又“呻吟像一个病人，苦恼像一个罪人”，因大利拉的纠缠而痛苦不堪。

希腊神话与希伯来族长传说之家庭观念的歧异性 (223)

经过岁月历练而沉淀在记忆最内处的故事构成所谓“核心故事”，每个人都有自己的核心故事，每个民族、每种文化也都有其核心故事。俄狄浦斯杀父娶母的悲剧性事件，以及亚伯拉罕祭献以撒的阿克达叙事，就分别是古希腊文化和希伯来文化的核心故事。

一、两个核心故事之比较

英国精神分析学者威里施（E.Wellisch）论及Psychology（心理学）的词根Psyche（灵魂）时认为，在当代研究性格构成和心理疾病成因的精神分析学科中，该词已成为首屈一指的关键术语，该术语源于希腊文，形成于俄狄浦斯神话以后。他说：“一个无可置疑的事实是，希腊思想家从那个神话中得到对于人类意识的一种理解，在某些方面，那种理解迄今尚未被超越，索福克勒斯的三部曲迄今仍向我们提出最具挑战意义的问题。那些问题虽然使我们的灵魂为之震撼，它们在俄狄浦斯的悲剧中却没有得到解决。” (224) 俄狄浦斯神话的首要源头是索福克勒斯的三部以忒拜城为背景的悲剧——《俄狄浦斯王》、《俄狄浦斯在科洛诺斯》和《安提戈涅》，此外也散见于埃斯库罗斯和欧里庇得斯的一些剧目中。

《俄狄浦斯王》用倒叙结构写成，剧情开始时俄狄浦斯登上忒拜王位已经16年，其间与其妻子（也是母亲）伊俄卡斯忒生养了两男两

女。16年前他浑然不知地沦为杀父娶母的罪人，这时城中流行瘟疫，一片荒废景象，按神谕所示，必须查出杀害前王的凶手。俄狄浦斯千方百计稽查凶手，最后发现凶手竟是他自己。真相大白后伊俄卡斯忒在万分悲痛中自尽身亡，俄狄浦斯也刺瞎自己的双眼，自我放逐而离开忒拜城。

俄狄浦斯确实做出了杀父娶母的事，但他并没有杀父娶母的主观动机。通常认为这个故事表现了人的意志与命运之间的矛盾冲突，属于“命运悲剧”。在索福克勒斯眼中，“命运的性质是邪恶的，不可驯服的；命运的力量是巨大的，不可抗拒的；命运的根源是神秘的，不可解释的”[225]。俄狄浦斯被描写成一个诚实、正直、善良、坚强、敢于直面严酷、勇于承担责任的英雄，正因为具备这些优异品质，他被命运捉弄的故事才震撼了历代观众的心灵，令人唏嘘不已。

俄狄浦斯的家庭悲剧在随后的情节中继续上演。《俄狄浦斯在科洛诺斯》叙述双目失明的俄狄浦斯在女儿安提戈涅的陪伴下，漂泊流浪数十载，垂暮之年来到雅典附近的科洛诺斯。他的长子波吕涅克斯准备攻打弟弟厄忒俄克勒斯，请求父亲支持他；不料被父亲痛骂一顿，诅咒其不但得不到胜利，还会在与兄弟的残杀中死去。俄狄浦斯临终前留下“两兄弟以兵器相残而死，每人只得到一小块墓地”的预言，事后他们果然由于争夺王位而双双战死。

在《安提戈涅》中，俄狄浦斯的女儿安提戈涅不顾忒拜城新王克瑞翁的禁令，欲掩埋哥哥波吕涅克斯的遗体，被囚禁在一个石窟里，由于不堪忍受痛苦而上吊自尽。她的未婚夫、国王克瑞翁的儿子海蒙见状后悲恸不已，当着父亲的面伏剑身亡。海蒙的母亲、王后欧律狄刻得知噩耗后，也在极度悲伤中举剑自杀。

从俄狄浦斯的家庭生活场景中，观众似乎只能看到不可调和的对抗和血淋淋的冲突。在一种无形力量的驱动下，诚信正直的俄狄浦斯不可避免地犯下杀父娶母罪行，他的两个儿子反目成仇，自相残杀，女儿安提戈涅、未婚女婿海蒙，以及海蒙的母亲欧律狄刻也相继殒于非命。

借助于这些情节，索福克勒斯深刻地表现出古希腊人的二元论宇宙观，主张自然界和人类社会都是在对立面的斗争中存在并发展的，“相反的东西结合在一起……一切都是通过斗争而产生的”，即所谓“相反者相成”、“对立的统一”[226]。即便家庭成员之间也会时常处于尖锐对立状态，极少出现和睦共处的景观，短暂的温情只是下一轮冲突的前奏。这使古希腊戏剧遗产中没有家庭题材的喜剧，席勒论及古印度诗剧《沙恭达罗》时甚至说：“在古代希腊，竟没有一部书能够在美妙的女性温柔方面，或者在美妙的爱情方面与《沙恭达罗》相比于万一”[227]。

如何消弭家庭成员之间可能出现的紧张关系？《创世记》中的阿克达叙事却做出另一种努力，那便是用宗教理念将人际裂隙缝合起来。“阿克达”（Akedah）在希伯来文中意谓“捆绑”，后世犹太人以其指代“捆绑（以撒）”或“被捆绑者”（指以撒）。事见于《创世记》第22章，要点如下：[226] 上帝呼唤亚伯拉罕，让他把独生子以撒带往摩利亚地，在那里的山上献为燔祭。[227] 亚伯拉罕遵命前往，带着以撒抵达目的地。③途中以撒毫无戒心地与父亲对话，询问“燔祭的羊羔在哪里”。④亚伯拉罕捆绑以撒，放在柴堆上，伸手拿刀要杀他。⑤关键时刻传来上帝使者的声音，制止亚伯拉罕杀以撒，称“现在我知道你是敬畏上帝的了，因为你没有将你的儿子，就是你的独生子，留下不给我”。⑥亚伯拉罕取一只公羊为祭物，替代以撒。最后，上帝因这件事祝福亚伯拉罕及其子孙。

这篇故事与俄狄浦斯三部曲的可比性表现为对父子关系的处理方式。当亚伯拉罕捆起以撒举刀欲杀之际，一幕不可调和的父子对抗，继而是血淋淋的家庭悲剧迫在眉睫。但由于神意的及时介入和强力制止，悲剧得以幸免而代之以圆满的结局，其家庭免遭破裂而维持了整全；进而，亚伯拉罕的子孙由于其始祖的信心而蒙福，古希腊神话中的大悲剧转换成了希伯来族长故事中的大团圆。

然而，如何评价亚伯拉罕对上帝的无条件顺从，却引出一些争议。《雅各书》2：21—22设问：“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？可见信心是与他的行为并行，而且

信心因着行为才得成全。”丹麦哲学家克尔凯郭尔盛赞亚伯拉罕为了证明信仰而情愿祭献儿子乃是“伦理目的论的悬置”，特指信徒为了服从某种至高无上的信仰，会把常态的伦理法规和准则悬置起来。在他看来，真正的“信仰骑士”（knight of faith）能驰骋于超越伦理的境界，进入一个由神圣命令和应许支配的世界。“不管有多大困难，他都一如既往地信任和仰慕上帝：不仅是涉及彼世的信仰，不仅是关于事务最终解决之途的信仰，而且是此时此地的信仰，认定上帝的应许能成就美善之事，甚至在面对上帝令他献子之时……这个故事见证了一种惊人的信仰”(228)。

不难发现，“惊人的信仰”所极度张扬的是人的精神力量，而在现世人生中，由于其自身的悖谬性和局限性，人的精神力量是难以承受上帝考验之超验重压的。对此，卡夫卡冷静地指出：克尔凯郭尔“拥有过多的精神，他带着他的精神，乘坐着一辆魔法车穿越大地，包括那些没有路的地方；他自己无法知道，那里是没有路的”，这使“他那‘在路上’的真诚信念成了狂妄”(229)。

德里达对阿克达叙事也颇有微词：“这则故事是骇人、粗俗而没有想象力的……一个杀婴的父亲对他的孩子和家人隐瞒他打算做的事，却不知道为了什么而隐瞒，难道还有什么比这更糟糕吗？……还有什么奥秘比这更令人颤栗吗？”(230) 德里达悲观地断言，亚伯拉罕除非背叛那个绝对的他者即上帝，就“不能选择忠于他自己的所有，包括对他儿子的忠实”(231)。

威里施则避开上帝以祭献以撒考验亚伯拉罕之事的荒诞性，而对“祭献”命令做出另一种诠释：“亚伯拉罕明白了，献祭命令的含义不是杀死他的儿子，而是将他本身及其儿子的全部生命都用于奉侍上帝。”(232) ——既然上帝自始至终都无意给亚伯拉罕出难题，考验他肯不肯为了信仰而献出独生子；既然以撒的肉体生命自始至终都未曾面临被父亲夺去的危险，这篇叙事也就无涉践踏人类的普遍伦理，更谈不上“骇人”、“粗俗”、“令人颤栗”了。

在此前提下威里施提出，亚伯拉罕捆绑以撒前后，经历了从顺应

死亡本能到张扬生命本能的心理转变。“生命本能提供了压抑死亡本能的能量，使其不至于冲动地满足致命的欲望”[(233)] 。亚伯拉罕对神谕的理解最初只停留于表层而未得要领，误以为上帝果真让他杀死以撒而献祭；这种误解在其死亡本能的驱使下，导致捆绑以撒、举刀欲杀的惊魂时刻。天上传来的声音使亚伯拉罕瞬间明白了上帝的本义，以致“完全拒绝了先前在其身上占据优势的死亡本能，全然抛弃了他一度敌视以撒的倾向。与此同时，其生命本能得到巨大提升，一种强烈的对儿子的父爱之心在他体内升腾，成为其宗教情感的最高体验”[(234)] 。

区别于俄狄浦斯三部曲中体现出的希腊二元论宇宙观，寓于阿克达叙事中的希伯来宇宙观是一元论的。父亲与儿子之间不存在根本的利害冲突，因为亚伯拉罕知道，以撒没有取代他的动机；以撒也明白，亚伯拉罕的产业终将由他去继承。无可置疑的是，父亲希望看到儿子健康成长且青胜于蓝。父亲与儿子的肉体上留有同一种割礼的痕迹，它们见证着父子的信念同出一源。以撒长大成人后逐渐懂得，他出生第八天便由父亲施以割礼，那时父亲原本能够轻易地阉割他，但却没有那样做，而是代之以一种被神圣化了的对肉体亦无妨害的礼仪行为。

二、两个故事序列之比较

为了深入探讨希腊神话与希伯来族长故事的歧异性，有必要对两个故事序列做出进一步分析，二者分别是希腊神话中的乌拉诺斯与克洛诺斯故事、克洛诺斯与宙斯故事、美狄亚与伊阿宋故事；以及《创世记》中的亚伯拉罕家庭故事、以撒家庭故事、雅各家庭故事。

据赫西俄德的《神谱》记载，神族历史上第一场父子冲突发生于天父乌拉诺斯与其小儿子克洛诺斯之间。乌拉诺斯性欲旺盛，生养了许多子女，但他却心胸狭窄，憎恶三个被称为“百臂巨人”的儿子，于其刚落地时就打入大地的隐秘处，唯恐他们日后篡夺王位。这使地母该亚悲伤不已，她唆使儿子们报复父亲，交给克洛诺斯一把大镰刀。乌拉诺斯于夜间渴求爱情，拥抱地母该亚，克洛诺斯飞快地割下父亲

的生殖器，扔进身后的大海。乌拉诺斯诅咒孩子们为“提坦”（紧张者），说他们“在紧张中犯下可怕的罪恶，将来要受到报应”(235) 。

从这个故事中只能看到诅咒而看不到祝福。乌拉诺斯诅咒儿子们必遭报应，儿子们则将怨恨和恐惧化为伤害父亲的行动，这与始终贯注于希伯来族长故事中的祝福之言恰成对照。乌拉诺斯的威胁消退之后，先前被压抑的兄弟之争有了现身的时机，克洛诺斯便将他的兄弟们即提坦诸神捆绑起来(236) 。

紧接着，《神谱》描述了克洛诺斯与宙斯之间的父子冲突，这段故事堪称先前乌拉诺斯与克洛诺斯冲突的翻版。克洛诺斯娶其妹妹瑞亚为妻，与她生下众多孩子；他把新生儿一个个吞进肚子里，因其从天父和地母那里获悉，他的王权注定要被一个儿子推翻。瑞亚生下小儿子宙斯后哄骗克洛诺斯吞下一块裹在襁褓里的大石头，谎称那就是新生儿。宙斯幸免罹难，长大后率领众兄弟（即奥林匹斯众神）推翻克洛诺斯的统治。

这个故事中又一次出现类似的案情：儿子们聚集起来，并非为了任何道德目的，只是出于自我保护的需要而反抗对其生命造成威胁的父亲。这种父子关系的先前范型是乌拉诺斯与克洛诺斯，这次的效仿者是克洛诺斯与宙斯；向后检索，还有俄狄浦斯神话开场白中那似曾听闻的声音：“忒拜王拉伊俄斯从神谕中得到警告，他的王位和生命都面临着危险，因为他的新生儿将要夺取王位。”

在美狄亚和伊阿宋故事中，尖锐剧烈的对抗和冲突不仅出现在父子及兄弟们之间，也出现在夫妻之间，且由于夫妻间的仇杀而殃及无辜后代。

从上述故事中能归纳出古希腊家庭关系的一些重要特征：①父亲唯恐儿子取代自己的位置。②为了保住自己的位置，父亲不惜除掉儿子，有时也一并除掉妻子。③儿子为了免遭伤害而反抗父亲，有时他们联合起来共同反抗父亲。④儿子在争取推翻父权过程中往往得到母亲帮助。⑤父子冲突缓和之际，兄弟之间有可能爆发血腥争斗，他们的争斗或许是父亲诅咒的应验。⑥恋人或夫妻之间即便有过柔情蜜

意，也大都显得脆弱而短暂，随后便是另有新欢和无情背叛，以及反亲为仇的憎恨和不择手段的报复。

然而，希伯来族长故事却展示出另一种家庭生活景观。在上述阿克达叙事前后，《创世记》还津津乐道于亚伯拉罕与其妻子撒拉、使女夏甲的故事，以撒与其妻子利百加、两个儿子以扫和雅各的故事，以及雅各与其两个妻子利亚、拉结，两个妾悉帕、辟拉，和12个儿子的故事。借助于一套行之有效的宗教信条、人生理念和处世规则，他们总能履险为夷，逢凶化吉，最终抵达平安和谐的彼岸。

希伯来族长的家庭生活中皆曾发生过兄弟相争，有时还达到相当剧烈的程度。如以扫和雅各两兄弟之间的明争暗斗几乎持续一生：他们尚在母腹中就拳脚相见；及长，弟弟雅各用一碗红豆汤骗得哥哥以扫的长子名分；时至老父亲以撒弥留之际，雅各又乔装改扮，骗去父亲对长子的祝福。这使以扫怨恨不已，心里说："我为父亲居丧的日子近了，到那时候，我要杀兄弟雅各。"就在悲剧性事件一触即发之际，输理的雅各逃往遥远的舅舅家，得以避过一劫。

星移斗转，时过境迁，雅各已成为众子绕膝的父亲，岂料他的家中也出现兄弟相争之事：小儿子约瑟自幼娇生惯养，形成妄自尊大、目中无人的性情，竟于说梦时出言不逊，招致哥哥们嫉恨。一次哥哥们在田野上远远地看见他，就图谋害死他，只是由于长兄极力劝阻，他们才把他卖给路过的商人，带往埃及。

那么，族长故事中的兄弟纷争是如何化解的？途径有三条：

其一，叙事者将对立面分隔开来，使之天各一方，以致当事人在对抗中形成的激情渐趋冷却而终归平静。典范之例当推雅各与以扫：雅各既已逃往远方的舅舅家，以扫的怒气自然就成了无的之矢；数十年后雅各回乡时，宽容厚道的以扫早已不记昔日的恩怨，而是"跑过去迎接他，将他抱住"。

其二，叙事者擅长精心表现当事人的反思、忏悔和改过自新，表明其精神境界已然升华。雅各是怀着深深的歉疚之心与以扫重逢的，

他派人为以扫送去大量礼物，自己走在队伍最前头，“一连七次俯伏在地，才就近他哥哥”。约瑟历尽世间沧桑后改掉了早年狂傲自负的毛病，成长为一个成熟的政治家；他以埃及宰相身份对前去籴粮的哥哥们不露声色地施加一系列考验，确信他们已幡然悔悟，再无害人心，乃尽释前嫌，与他们团团拥抱，连连亲吻，且号啕大哭——一度危及性命的兄弟之争，就这样在天伦之爱的感召下冰消雪融。

其三，叙事者多次述及父亲的祝福，那些祝福成为调解家庭纠纷、重建和谐秩序的安慰剂和润滑油。希伯来人相信，由神灵或德高望重的长者施予的祝福或诅咒能带来效力灵验的福祉或灾祸，这使他们乐于得到祝福而畏惧遭到诅咒。《创世记》表明，族长们惯以祝福表达对后代的良好愿望，也以之协调家庭成员之间的关系，化解其纠纷而维持和谐秩序。亚伯兰听到亚卫呼召之际就得到其祝福，并获悉地上万族都会由于他本人而得福。以撒晚年联系雅各和以扫的不同情况施以有针对性的祝福。雅各在伯特利的梦中和雅博渡口接连得到天使祝福，他晚年则洋洋洒洒地祝福12个儿子，结合各人实际情况做出循循善诱的批评引导。“父亲的祝福”呈现出消除家庭成员之间隔阂与对立关系的新模式，意在用“爱的契约”取代希腊神话中紧张冷酷的人际关系。

三、两种文化精神之比较

深入探究希腊神话和希伯来族长故事对人际关系的理解，会发现两种相互对照的文化精神，即希腊的“理性—科学”精神和希伯来的“信仰—宗教”精神。

希腊神话倾向于认为世界上有一种巨大的普遍本质和力量，它不被人的意愿所左右，却决定着自然的变幻和人事的祸福，是一切事物存亡演变的主宰和根源。万事万物都处于普遍对立状态中，神与神之间、神与人之间、人与人之间概莫能外。这种对立引起冲突，导致形形色色的生灭变幻、吉凶祸福，构成千差万别的形象和性格，展示出一个斑斓多姿的神话世界。韦尔南（J.P.Vernant）发现，《神谱》的开端带有“自然主义”倾向，世界的出现被当成“力量作用下的一个生殖

过程，那些力量的名称直接涉及自然现实：天、地、海、光、夜等”[237]——由此可见希腊与希伯来神话的重大差异：首先存在的是自然，自然孕育了神灵；而不像《创世记》所说，一个至高的上帝创造了自然万物和人类。

据赫西俄德叙述，乌拉诺斯被克洛诺斯阉割后，他的血泊中生出复仇诸女神[238]，此后不可调和的矛盾冲突被带入宇宙构造中，成为一种无法改变的自然法则。克洛诺斯逐一吞吃自己的新生儿，最后被幸免罹难的宙斯推翻。宙斯之前的神灵被统称为“前奥林匹斯诸神”，基本上都是自然力量和自然现象的化身。

古希腊神话的天界图景中交织着各种对立和冲突，夫妻之间关系疏远，甚至经常怀有敌意；妻子被卷在家庭纠纷的旋涡里，总是充满复仇心；父亲从来不祝福儿子，还诅咒他们自相残杀；家庭内部呈现出一种三角关系，通常是母亲与儿子联合起来反抗父亲；一旦父子冲突暂时淡化，兄弟之间的对抗便激烈起来。这使得代与代之间的界限模糊不清，越界之事屡见不鲜，非婚生子女不胜枚举。这种来路不正的孩子很难与他人相处，比如那耳喀索斯于其母亲遭到强奸后孕生，后来虽成长为一个英俊少年，却无法与别人正常交往，面对湖水自恋而死[239]。

这种由自然法则决定的人际关系模式被视为源于创世，注定在后代中循环不休。面对一个受到必然规律控制的世界，一窥其堂奥的窗口唯有理性，正是这种理性导致西方近现代科学的繁荣。

同样是解释天地创造，《创世记》却绘出截然不同的另一种景观。上帝先于自然而存在，是天和地的创造者。随后他从混沌中造出秩序：将光与暗分开，陆地与海分开；继而为人的出现预备一个宜居的世界：让地面长出青草、菜蔬和果木，海里生出游鱼，空中飞翔雀鸟，又让野兽、牲畜、昆虫布满地面。既已有了适宜的环境，人的被造就被摆上日程。读者随后看到，人自始就得到上帝赐福，被授权治理全地，“管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样的活物”。

在随后的另一种记载中，人类始祖甚至由上帝像陶匠一样用尘土

亲手造成，将生气吹进鼻孔而成为有灵的活人，被赋予“修理看守”伊甸园的使命。上帝怜悯人的孤独，用他的肋骨造出一个女人做配偶。女人既是男人的“骨中之骨，肉中之肉”，男人和女人离开父母后自然应当“成为一体”，而“成为一体”的家庭模式是远离俄狄浦斯式对抗和冲突的。

公元2、3世纪之交的拉丁教父德尔图良在《论基督的肉身》中写道：“雅典人所谓的疯狂，在耶路撒冷人看却是智慧；而耶路撒冷人的真理，在雅典人看却是谎言。”(240)此言一语道破，希腊文化与希伯来文化贯注着两种判然有别的世界观。一般说来，前者在本质上是决定论的，后者则向着变更和转化开放。在希腊神话中，世界的发生和演变有其逻辑上的起因，即以拟神化形态出现的自然进化过程；这种起因必定引出一个逻辑上的结果，并致使世界的存在有了因果规律可循。它强调必然性或客观规律性，认为神灵行为受到自然法则的制约，仅仅在较低程度上具有主观随意性。这种认识发展到极端就是宿命论，主张事物的运行方向是由某种不可抗拒的力量（即命运）决定的，神或人企图摆脱其限制的任何努力都是徒劳无益的，俄狄浦斯的最终结局就证明了这一点。

区别于希腊人认为自然先于诸神而存在，在希伯来圣经中，上帝先于自然而存在。二者的差异不仅表现在时间顺序上，也表现在逻辑和心理上。对希伯来上帝而言，没有什么是不可能的：他既能随心所欲地从虚无中造出自然万物，也能设计或取消自然秩序。这种见解与希腊人关于自然创造了诸神也制约着他们的决定论是无法共存的。倘能将希伯来上帝移入希腊神话世界里，他的自由将遭到约束，而依从于必然性或自然法则，尽管那些本是他的创造物；因为在一个以自然或物质为第一要义的世界上，唯有必然性才是宇宙的至高统治者。

相互对立的世界观势必导致相去甚远的伦理道德观。通常认为，古希腊道德哲学形成于公元前7至前6世纪，那时的七位“贤人”（泰勒斯、毕达各、比亚士、俊伦、克娄布鲁、奇仑和弥孙）奠定了希腊道德哲学的基础，被黑格尔誉为希腊哲学史“开始期的纪念碑”(241)。而此前出现的《神谱》尚带有浓厚的原始神话色彩，主要述说诸神之间

的矛盾和斗争，表现出“古代希腊最早的对自然秩序的探索和认识”，[242] 以及对人类如何摆脱自然而形成社会的记忆和讲述。诸神之间争权夺势的斗争泄露出人类最初的历史文化信息，即种族的发展和昌盛须伴以年轻力壮者杀死年迈力衰者的过程，易言之，社会的进步须冲决宗法制家庭血缘纽带的羁绊。

“斯芬克斯之谜”隐含了人类历史进步的奥秘，俄狄浦斯破解了那个谜语，意味着他对人类历史命运有了深刻的理解和认同，并完成了对历史所赋予使命的担当与超越。然而，他的成就却是以杀父娶母的伦理罪孽换得的，即如恩格斯所言：“这个自然发生的共同体的权力一定要被打破，而且也确实被打破了，不过它是被那种在我们看来简直是一种堕落、一种离开氏族社会纯粹道德高峰的堕落的势力所打破的。”[243] 用通常的道德标准衡量，希腊神话人物往往是“自私”、“缺德”的，至少也是“不严谨”、“欠约束”的，这是因为，尚处于文明初创阶段的希腊人所崇尚和追求的是力量而非伦理道德。希腊神灵往往勃发出无穷的生命力，拥有强大、神奇乃至扭转乾坤的力量——初为自然力，继为社会力，抑或二者兼具——这里的力量与伦理道德分属于不同的观念范畴，既不是善的，也不是恶的，而是超越善恶或伦理道德的。

与希腊神话比较，希伯来族长故事中蕴含了更多的伦理道德因素。在家庭生活领域，族长们擅长消除对立情绪，化解矛盾冲突，维持一种夫妻和睦、长幼和谐的伦理秩序。当难以避免的家庭纷争出现时，当事人总能克制激情，避开悲剧性后果；事后则自我反思，幡然悔悟，痛改前非而重归于好。犹太信仰的世俗性基础关系到对“力”和“德”的双重推崇，一方面，希伯来人将异族诸神的所有能力都归之于其“唯一真神”，使之既有呼风唤雨的自然力，又有威震列国的社会力；另一方面，他们又将上帝尊为力倡善行的道德家，亦即人伦规范的制定者，因为他们懂得，只有用崇高的伦理道德不断调节本民族内部的人际关系，才能改善国民素质，不断增加民族自立自强的能力。由于宗教的充分发展，希伯来精神首先以信仰引人瞩目，其信仰的实质是“德力兼求，以德谋力”，外部形态则是“以信为德，因信得力”。

小结

大致说来，希腊神话是一部贯注着"认知理性"的叙事文本，以冷静的语调讲述着对抗和冲突的无处不在。这种矛盾是由不可抗拒的"命运"或谓不依人的意志为转移的客观规律决定的，人们有可能认识它、了解它，却无法回避它、消除它。换句话说，"在古希腊哲学中，只有英雄为解决问题而战斗，而没有真正解决问题的可能性。古希腊哲学中不存在拯救的幻象"(244)。这样的结论显得过于悲观，但希腊神话正是以其悲剧力量震撼人心，使读者从血淋淋的场景中看到人生和社会的真相，在深刻认识和尊重必然的前提下求得心灵和行为的真正自由。

相比之下，希伯来族长故事则在"宗教理性"的基础上展开其乐观主义叙述，既使理性服从于信仰原则，又使信仰体现出理性的诉求。希伯来人在其上帝的庇护下似乎进入了一个道德乌托邦，人与人之间虽不乏关系紧张的时刻，但危机总能渡过，矛盾总能化解，风雨后总有艳阳，冲突总能代之以和谐。总之，读者从中很难看到古希腊家庭中的仇恨和血腥。

回眸历史，父母与子女之间的道德关系走过了三个发展阶段：最初是父母对子女的占有欲和敌对行为，特别表现为父亲对头生子的仇视，常以杀婴行动告终；继之，随着人文意识的觉醒，父母即便感受到孩子对自身利益的威胁，也认同不能杀死孩子，而应采取某种妥协性措施，如将新生婴儿俄狄浦斯交给牧人，令其抛弃于荒郊野外；最后，在文明发展的更高阶段，各种占有欲、敌对心理尤其杀婴倾向都遭到扼制，而代以父母与子女之间的天伦之爱。(245) 据此分析，希伯来族长故事体现出的道德水准乃与较高层次的文明形态相联系。

今天，为了创建并维持一个和谐社会，我们既应汲取希腊神话的精华，深刻认识矛盾的普遍存在和尖锐复杂，又应借鉴希伯来族长故事的要义，努力排除对立，化解冲突，在家庭中和社会上谋求建立普遍和睦的人际关系。

《庄子》与《传道书》人生哲学比较 [246]

《庄子》和《传道书》均为世界古典文库中罕见的奇书。庄子自古就被誉为“一代奇才”，其书则被推崇为“百家之冠” [247] 。 中国哲学传统以儒道二家为根底，其中儒家学说更具伦理道德性质，重在引导人面向外部世界，在社会上建功立业，“修身齐家治国平天下”（《礼记·大学》）；道家学说则偏重于深入人的内心，探索人的生存状态和生命本质，以求在茫茫宇宙中为人“个性化”地找到行之有效的立身处世之道，而《庄子》就是道家学说的元典之一。

反观希伯来经典，如果将其主流经卷（律法书、先知书等）喻为儒家，《传道书》便可称为道家。一如儒家肯定一种绝对的宇宙秩序和可靠的生命结构，主张人在其中安身立命而实现人生的社会价值，希伯来主流经卷也要求人严奉与上帝所立之约，秉公行义，活出一种丰盛而有意义的生命来 [248] ；《传道书》则如同道家，无意于接受一成不变的传统说教，而更关注生命的无常和变幻，要求人立足于鲜活的大自然和本真的生命体验，从中寻觅出切实可行的人生之道。

《传道书》在希伯来经典中堪称极品。当代大学者弗莱赞叹道：“圣经中智慧的核心在于《传道书》”，其作者拥有“一种智者能于虚无中洞察人生真谛的洒脱” [249] 。朱维之先生评价道：其作者“一方面对肉感尽量追求，一方面又相信上帝的经纶不可测；在灵与肉的矛盾中，只求随着自然，快快乐乐地送走浮生。抱有这种思想的诗人哲学家和宗教家在西方人看来确实特别，再也找不到第二个这样令人迷惘的作家了” [250] 。

《庄子》和《传道书》的内容纷繁复杂，思想博大精深，其核心议题涉及人生哲学，关注的是古往今来、天南地北的所有人皆须面对的基本问题：人从何处来，又往何处去？人应当如何活着，又如何面对死亡？生命有什么价值，人生的意义何在？对此，两部古籍的回答有同亦有异，详后讨论。

一、逍遥人生与顺应自然

追求“逍遥”是庄子人生哲学的核心，“逍遥”指一种超凡脱俗、不为身外之物所累的心理状态和精神境界，近乎今人所谓的“绝对自由”。此即崔大华之论：“庄子思想发源于对人的精神自由（逍遥）的追求”(251)。庄子认为，要想获得自由，就须舍弃后天的欲求，恢复天然的原始本性，与自然融为一体，进入“无己”即不思自我的精神境界，谓之“至人无己，神人无功，圣人无名”（《逍遥游》）。

庄子深知人生痛苦即不得逍遥的根源在于无法摆脱各种自然力量和社会力量的限制，他称此类限制性力量为“命”。他假托孔子之口说：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。”（《德充符》）限制个人自由的力量也来自被传统推崇为行为准则的伦理道德规范，这些力量是无法抗拒的，唯有顺从并适应之，才能免遭不幸和痛苦。外来的限制虽无法躲避，庄子的理想人格却懂得并能掌握摆脱限制的方法，从而使自己走向逍遥；他提到的方法归根结底在于“体悟大道，归依自然”(252)。

《传道书》虽未言逍遥，却也贯注着敬畏自然、顺应自然的文化精神。全书在对自然现象的深刻洞察中开篇：“日头出来，日头落下，急归所出之地；风往南刮，又向北转，不住地旋转，而后返回转行原道。江河都往海里流，海却不满；江河从何处流，仍归还何处。”（1：5—7）进而指出隐藏在自然万象背后的规律性：“已有的事，后必再有，已行的事，后必再行；日光之下，并无新事。”（1：9）在此基础上提出全书的核心论断：“日光之下所做的一切事，都是虚空，都是捕风。”（1：14）句中的地点状语“日光之下”是纵贯全书的关键词之一，相继出现27次之多，欲申明的是其判断的普遍适用性——不仅适用于此地彼地，而且适用于自然界和社会的所有角落。语中行为的潜在主体，即“做一切事”的行为者，则是“人”，可能来自任何民族和各种文化语境，而不仅仅是与亚卫神立过约的以色列人或犹太人。该语句（亦即全书）的基本结论是“万事皆虚空”，“虚空”在《传道书》中重复出现了38次，其希伯来原文指“烟雾、蒸气或气息等，谓一些没有本质、毫无目标及方向、短暂易逝的东西”。(253) 被冠以“虚空”之物包括喜乐福祉、劳有所获、智慧愚昧、劳碌所得不知遗谁、称王执政、富有资财而不得享用、多子多寿（2：1，11，16

—17，18—21；4：13—16；6：2—3，3—6）……等等，凡此种种原本关系到芸芸众生存活于世的基本诉求，但在传道者眼中却皆变得“太过短暂，不能掌握和捉摸”(254)。面对不可抗拒的自然规律，人类企图支配自身命运的一切努力都是徒劳无功的，因为“人生的经验世界始终处于变动之中，从中找不到永恒的人生意义，也找不到必然的道德法则；人生不可能在经验世界中找到安身立命之处”(255)。就此而言，《传道书》的虚空人生与《庄子》的逍遥人生在“顺应自然”的基本点上发生了共鸣。

然而《庄子》和《传道书》崇尚自然的哲学及神学基础并不相同。在庄子那里，归依自然的人生理想是对作为宇宙本体和根源之“道”的回归，是对宇宙原则的无条件顺从，是将全身心地实践“道”之“无己”状态当作人生的至高境界。而在《传道书》中，自然万象背后还有一位全能的造物主，他创造了斑斓多姿的表象世界，也制定了支配着表象世界运行、变幻的秩序，掌握着宇宙间所有奥秘的终极谜底；但人却“查不出日光之下（神）所做的事，任凭他费多少气力寻查，都查不出来”（2：26；8：17）。故“顺应自然”终究意味着皈依自然万象的创造者和支配者。

二、服从命运与直面死亡

在庄子看来，欲进入逍遥自在的人生境界，必须正确认识并妥善处理世人无法回避的“命”或“命运”问题。“命”为何物？既指包括机遇在内的时运变化，又指生死变故，其中后者是人生最无可奈何的归宿。庄子认为，凡人之情莫不好生恶死，趋利避害，这种本性构成一切问题的总根源。其实生死相依，终归天道，大可不必乐生悲死；只有不因生乐，不为死悲，才能认识生命的真道，释放为躯壳所限制的“小我”，而成全与造化同体的“大我”（《列御寇》）。庄子多次论及死亡，对其进行了细致入微的解构。关于死亡的原因，他以为是自然聚散的结果：“生也死之徒，死也生之始，孰知其纪！人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。”（《知北游》）既然生死本是自然演变的不同形态，如同昼夜四时一般循环不息，人就无须为之患得患失。同时庄子也认为生死乃

出于造化者的安排："夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。"（《大宗师》）由此，人既要有顺天安命的胸襟，也应服从造化者的意志："今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！"（《大宗师》）关于死后的结果，庄子也有独到之见：一曰"化"，即相信人死后并非归于泯灭，而是转化为另一物，如言"昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与！不知周也。……此之为物化。"（《齐物论》）二曰"不灭"，即《养生主》所谓"指穷为薪，火传也，不知其尽也"。薪喻人的形骸，火指人的精神，形骸有尽而其中的精神无尽，还会再度化作将生的形骸。庄子以此表明，死与生原有某种统一性：死亦可逍遥，一如生可逍遥；死亡带来的喜乐丝毫不亚于生命的喜乐，此即《至乐》中髑髅之言的含义："死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事……乐不能过也。"

无独有偶，《传道书》对死亡也做出一番非同寻常的评价。古犹太传统用伊甸园中的"生命树"象征永生不可企及，人的现世生命终必终结，因为人"本是尘土，仍要归于尘土"（《创世记》3：19）。但后来成为希伯来文化主流的律法与先知神学却突破"生命树"的象征意义，声称遵约守法便可得救，人能借助于信仰和道德的力量赢得生命（《利未记》18：5），即所谓"你们要求善，不要求恶，就必存活"（《阿摩司书》5：14）。早期智慧文学沿着另一条道路对伊甸园故事中的生命学说做出发展，主张寻求智慧能使人得生命，"智慧就是人们的生命树"(256)，"智慧人的法则是生命的泉源，可以使人离开死亡的网罗"（《箴言》13：14）。而《传道书》则颠覆了律法、先知及早期智慧文学的原则，"回归到《创世记》的伊甸园故事，主张智慧树与生命树分离，人不能以自己的智慧找到生命的终极意义"(257)。传道者对死亡采取了坦诚的直面态度，把它视为人生处境的基本事实："可叹智慧人死亡，与愚昧人无异"；"在日光之下所行的一切事上，有一件祸患，就是众人所遭遇的都是一样"（2：16；9：3）；人甚至与兽无异："这个怎样死，那个也怎样死……人不能强于兽。"（3：19）就这样，《传道书》完全回到伊甸园故事的论断：人和兽"都是出于尘土，又归于尘土"（3：20；12：7）。

然而，传道者对死亡的感受远不及庄子那样洒脱而乐观。他固然认为死亡能使人结束日光之下的辛苦、劳碌而得享安息，甚至慨叹“那早已死的死人胜过那活着的活人”，“那未曾生的，就是未见过日光之下恶事的，比这两等人更强”（4：2—3），却依旧坦言死不如生，因为只要活着就有指望，死后则“不再得赏赐”（9：4—6）。可见面对死亡，《传道书》既主张正视生命终结的事实，又坦言死亡之可悲，从而勉励人珍惜今生，尽量享受现世生命的喜乐。相对而言，庄子的命运观则引申出视死生为同一的超然态度，将死生看得同样平淡，以求在这种心境中体验一种悠然自得的人生。不难发现，真正消解了死生之惑的是《庄子》，而非《传道书》。

三、恬淡寡欲与享乐今生

庄子的理想人格是通过多种途径进入逍遥之境的，概观之，首要的是恬淡寡欲、寂寞无为。在此前提之下，人就有可能做到委运任化，即人对自然界和社会上的许多事变或势力无法干预，更无力抗拒，而只能安于现状，听凭命运的安排，顺遂事物的变化。但由于人在思想上有了自觉性，无论遇到什么复杂情况，内心都不会感到痛苦，相反还能处于宁静状态，体会到自由的满足。庄子还主张舍弃智慧，杜绝心机，以此为恬淡无为、回归自然的必然要求。凡此种种，都使庄子的理想人格具备了超凡脱俗、与世无争的气质，“体悟了无穷的大道而遨游于寂静无形的境域……只是抱虚守静而已”(258)。

面对现世人生，《传道书》显然采取了比《庄子》更为务实的态度。既然“凡事都是虚空”，知识、劳动、利禄、功名都失去了旧有的价值，人生的出路便自然转向当下的物质享乐：“你只管去欢欢喜喜吃你的饭，心中快乐喝你的酒，因为上帝已经悦纳你的作为。你的衣服当时常洁白，你头上也不要缺少膏油。在你一生虚空的年日，就是上帝赐你在日光之下虚空的年日，当同你所爱的妻快活度日。”（9：7—9）“人在日光之下莫强如吃喝快乐，……人活多年，就当快乐多年。”（8：15；11：8）但不可由此断言传道者宣扬了放纵情欲的享乐主义，因为其一，他主张的享乐本是以自身的劳动成果为对象，即所谓“从劳碌中时常享受所得的”，此乃“在日光之下劳碌的事上所得的

份”（8：15；9：9）。他所针对的是一种只顾积累而不懂消费的谬行：“有人用智慧、知识、灵巧所劳碌得来的，却要留给未曾劳碌的人为份，这也是虚空，也是大患。”（2：21）其二，这种享乐是持之有度的：“你持守这个为美，那个也不要松手，因为敬畏上帝的人，必从这两样出来”（7：18）。持之有度反映出《传道书》主张的中庸之道：“不要行义过分，也不要过于自逞智慧，何必自取败亡呢？不要行恶过分，也不要为人愚昧，何必不到期而死呢？”（7：16—17）中庸之道亦为庄子所赞同：“为善无近名，为恶无近刑。”（《养生主》）就求知治学须适可而止的态度观之，两部古籍堪称如出一辙——庄子曰：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆矣。”（《养生主》）传道者说：“著书多，没有穷尽；读书多，身体疲倦。”（12：12）

庄子的“恬淡寡欲”和传道者的“享乐今生”貌似风马牛不相及，其实两种做法均有顺乎天意、本于自然的神圣性质，故其当事人皆可从中体验到非凡的快乐，那快乐乃溯源于宇宙的终极存在者——在庄子那里是“道”，在传道者那里是“上帝”。庄子逍遥人生的最高境界是与道融为一体，即所谓“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）；进入了那种境界，便能感受由道而来的“天乐”：“与天和者，谓之天乐……言以虚静推于天地，通于万物，此谓天乐。”（《天道》）传道者则笃信，人能在今生快乐地享受，完全是神意的体现：“上帝赐人资财丰富，使他能以吃用，能取自己的份，在他劳碌中喜乐，这乃是上帝的恩赐。”（5：19）在他看来，尽情享受工作、饮食和婚姻的快乐本是上帝赋予人的权利，若漠视了这份权利，不啻于拒绝上帝的恩典。后世犹太人在“欢乐七日”（《利未记》23：40）的住棚节诵读《传道书》，从中撷取的便是“生命喜乐”的主题。(259)

四、悟道与敬神

《庄子》与《传道书》的人生哲学之所以能打动历代无数读者，说到底，是因为二者都触及了人类精神中终极关注的内核。在《庄子》所论的诸多修养方式中，处于最高层面的是“悟道”，前述各种处世原则无不服从于这个总目标，无不属于“通道之塞”(260)，而唯

有“悟道”才能抵达庄子哲学的最高范畴——“道”之本体。作为庄子哲学的核心概念，“道”的内涵非常丰富，不仅指自然界和社会存在的秩序、运行的规律，也指宇宙万物的总体和根源；它带有普遍性、永恒性、客观实在性、自发自根性、不可抗拒性、不可感知性的特征，尤其具有自然性的特质，这使庄子学说又得名“自然哲学”，且以神秘体验为至高境界。[261] 至于“悟道”，是指使自身分有道的品格，即与道融为一体，亦即返归自然，与宇宙合一，和永恒同在，进入一种绝对自由的精神境界。“悟道”能用感悟之法来实现，第一步是“心斋”（《人间世》），指停止感官活动，保持虚静心态，专心致志地体会道；其实是让人弃绝智慧、戒除欲望而思虑全无。第二步是“坐忘”，即所谓“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大道，此谓坐忘”（《大宗师》），所言实际上是一种人格修养之法，以为废弃了肢体，除掉了聪明，脱离了形骸，抛却了智慧，与大道融通为一，就能成为“体尽无穷而游无朕”（《应帝王》）的至人。

区别于庄子哲学中的“道”带有浓郁的泛神论意味，《传道书》中的上帝与世间万物是彼此分离的，本是一个拥有独立位格的绝对实体和至高存在者。从犹太神学发展史的透镜观察之，这个至高神表现出别具一格的特色：与律法书、历史书及早期智慧文学中的上帝形象相去甚远，他一改犹太民族主义者和惩恶扬善法官的面目，而成为普世众生的共同天父、宇宙奥秘的终极掌控者，以及人文关怀的卓越体现者。在律法和历史文献中，上帝是犹太民族利益的最高体现者，动辄对犹太民族之敌大发烈怒，大开杀戒，呈现出性情暴躁、胸襟狭隘的精神特质。进入以《箴言》为代表的早期智慧文学后，上帝的犹太民族主义性质为普世主义所取代，他确立了惩恶扬善的道德法则，该法则不仅适用于自己的子民，也通行于万国万族：“正直人的纯正必引导自己，奸诈人的乖僻必毁灭自己”；“人有智慧就有生命的泉源，愚昧人必被愚昧惩治”（《箴言》11：13；16：22）。智慧文学在历史神学之外开启了创造神学的新路径，主张上帝创造的世界是有秩序的，那秩序能够被人认识而成为智慧；但创造神学也提出，作为造物主的上帝不可能被作为受造物的人所把握，此说导致神秘主义和不可知论，突出表现于上帝在《约伯记》临近结尾处对约伯的质问

中："我立大地根基的时候，你在哪里呢？你若有聪明，只管说吧！"约伯被问得一头雾水，只能报之以谦卑认罪：这些事太奇妙，是我不知道的。"（38：4； 42：1）《传道书》发展了创造神学中的神秘主义和不可知论，相信"凡事都有定期，天下万物都有定时"（3：1），万事万物的奥秘皆由上帝赋予，但上帝的意志却无法为人所知："上帝造万物，各按其时成为美好……然而上帝从始至终的作为，人不能参透。"（3：11）

更重要的是，《传道书》彻底改变了上帝以往那种希伯来战神和正义审判官的形象，而成为天下万众享受人生乐趣的终极保障者："我知道世人莫强如终身喜乐行善，并且人人吃喝，在他一切劳碌中享福，这也是神的恩赐。"（3：12—13）这种论断在上帝意志与普世万民的凡俗快乐之间发现了统一性，对犹太主流神学中的上帝形象构成必要而绝妙的补充。那么，上帝何以屈尊关怀世间俗民的本能欲望？传道者的回答是："上帝这样行，是要人在他面前存敬畏的心。"（3：14）由此，他谆谆教诲其读者："敬畏上帝，谨守他的诫命，这是人所当尽的本分。"（12：13）正是在这个基本点上，《传道书》与希伯来圣经的主流经卷找到了共同的神学基础。

余论：两部古籍的社会批判意义和人生调节价值

《庄子》和《传道书》皆有深刻的社会批判意义。在庄子笔下，作为国家最高统治者的国君不过是一些凶恶、残忍、奢侈、荒淫之徒，他们为了满足一己私欲而无所不用其极；朝中权贵均为贪图名利的歹徒；那些摇唇鼓舌、周游于诸侯之间的士人也是一群利欲熏心、寡廉鲜耻的虚伪欺诈分子。如此一群"社会精英"使古代的自然淳朴之风荡然无存，到处都是明争暗斗，尔虞我诈，人们稍有不慎就会落入陷阱，成为他人的猎物，即如"螳螂捕蝉，黄雀在后"的寓言（《山木》）所示。如何应对这样一个凶险四伏的社会？庄子构思出他那安时处顺、委运任化、随时保持心境安宁的逍遥人格，以求远离尘嚣而获得精神的绝对自由。《传道书》中的虚无怀疑之声也来自腐败的社会现实："在审判之处有奸恶，在公义之处也有奸恶"；"有义人行义反致死亡，有恶人行恶倒享长寿"（7：15；3：16）。在如此一种善恶

无分的环境中，明哲保身、及时享乐难免成为能博得普遍共鸣的人生哲理。反过来，透过对两部书中人生哲学的解析，后人对此种哲学赖以滋生的社会弊端又不难形成入木三分的认识。

《庄子》和《传道书》均有可贵的人生调节价值。世人每逢春风得意之际，不免乐于从励人进取的古籍——诸如孔孟言论和希伯来圣经的主流经卷——中汲取昂扬向上的力量。但人又不免都有伤神落魄之时，这时他们转向诸如《庄子》和《传道书》一类助其内省的典籍，从中觅得心灵的慰藉和调节行为方式的指导，又成为顺乎情理之事。就此观之，《庄子》和《传道书》的文化价值是永恒的。

----

(1) 本文原载于《河南大学学报》2008年第6期。

(2) E.Said，Reflections on Exile and Other Essays.Cambridge，Mass.：Har-vard University Tress，2000，173，184.

(3) 高文惠：“当代流散写作的文化身份特征”，《电影文学》2008年第4期。

(4) 李庶：“后殖民语境下的流散写作”，《泰山学院学报》2007年第2期。

(5) 王宁：“流散文学与文化身份认同”，《社会科学》2006年第11期。

(6) 刘洪一：“流散文学与比较文学：机理及联结”，《中国比较文学》2006年第2期。

(7) J.B.Gabel ＆ C.B.Wheeler，The Bible as Literature：An Introduc-tion.New York：Oxford University Press，1986，90.

(8) M.F.James，The Old Testament Writings：History，Literature，and Inter-pretation.Atlanta：John Knox，1982，68.

(9) 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第74、82—83页。

(10) J.B.Gabel ＆ C.B.Wheeler，The Bible as Literature：An Introduc-tion.93.

(11) J.B.Gabel ＆ C.B.Wheeler，The Bible as Literature：An Introduc-tion.93.

(12) C.K.Barrett，The New Testament Background：Selected Documents.New York：Harper ＆ Row，1987，24.

(13) 黄锡木“：基督教典外文献简介”，载鲍维均等编《圣经正典与典外文献导论》，香港：基道出版社，2001年，第37—138页。

(14) J.H.Charlesworth，The Old Testament Pseudepigrapha.New York：Dou-bleday Press，1983，30 34.

(15) J.H.Charlesworth，The Old Testament Pseudepigrapha.799 801.

(16) J.H.Charlesworth，The Old Testament Pseudepigrapha.879 901.

(17) L.Ryken，Words of Delight：A Literary Introduction to the Bi-ble.Grand Rapids，Michigan：Baker Book House，1987，14.

(18) 刘意青："经典"，《国外文学》2004年第2期。

(19) J.希利斯·米勒"：重复的两种形式"，载李均编《二十世纪西方美学经典文本》第3卷，上海：复旦大学出版社，2001年，第558页。

(20) J.H.Charlesworth，The Old Testament Pseudepigrapha.808 819.

(21) 埃里希·奥尔巴赫：《摹仿论——西方文学中所描绘的现实》，吴麟绶等译，天津，百花文艺出版社，2002年，第15—41页。

(22) E.Said，Reflections on Exile and Other Essays.173.

(23) V.Tcherikove，Hellenisitic Civilization and the Jews.Peabody，Mass.：Hendrickson，1999，346.

(24) 本文原载于《外国文学评论》1999年第3期。

(25) James H.Charlesworth ed.，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，783 784.

(26) Ibid.，848 854.

(27) Ibid.，897 903.

(28) Ibid.，790 793

(29) Ibid.，808 819.

(30) Ibid.，799 801.

(31) Ibid.，837 842.

(32) Ibid.，859.

(33) Ibid.，865 872.

(34) Ibid.，880 882.

(35) Ibid.，887.

(36) Ibid.，917 918.

(37) Ibid.，823 830.

(38) 《马加比传下卷》1：10—2：18。

(39) A.Y.Collins，"Aristobulus"，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，833.

(40) James H.Charlesworth ed.，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，783.

(41) Ibid.，899.

(42) 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第72页。

(43) 塞西尔·罗斯：《简明犹太民族史》，黄福武等译，济南：山东大学出版社，1997年，第78页。

(44) James H.Charlesworth ed.，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，799 800.

(45) 荷马：《奥德修记》，杨宪益译，上海译文出版社，1979年，第65页。

(46) James H.Charlesworth ed.，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，841.

(47) 据考《亚里斯提亚书信》的作者与本文所述"约伯小传"的作者非为同一人。

(48) 荷马：《伊利亚特》，傅东华译，北京：人民文学出版社，1958年，第235页。

(49) James H.Charlesworth ed.，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，799.

(50) H.Attridge，“Philo the Epic Poet”，The Old Testament Pseudepigra-pha.New York，1985，781.

(51) James H.Charlesworth ed.，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，824.

(52) J.Strugnell，“Notes on the Text and Metre of Ezekielthe Tragedian’s Exagoge”，Harvard Theological Review，60（1967）：449 457．

(53) James H.Charlesworth ed.，The Old Testament Pseudepigrapha.New York，1985，848.

(54) 朱维之主编：《圣经文学故事选》，北京出版社，1983年，序言第2页。

(55) 朱维之等著：《古犹太文化史》，北京：经济日报出版社，1997年，第364页。

(56) 本文原载于《国外文学》2006年第4期。

(57) Erich Auerbach，Scenes from the Drama of European Literature.Trans.Ralph Manheim，New York：Meridian Books，1959，29.圣经的“预示论”指以早期历史人物或事件预示未来的人物或事件，如以雅各生养了12个儿子预示耶稣将召选12门徒，以摩西登上西奈山40天预示耶稣将在旷野禁食40昼夜。

(58) Erich Auerbach，Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages.Trans.Ralph Manheim，New York：Pantheon Books，1965，31 32.

(59) Charles S.Singleton，Dante’s “Commedia”：Elements of Structure.Baltimore：The Johns Hopkins University Press，1997，15 16.

(60) Harold Bloom，Ruin the Sacred Truths：Poetry and Belief from the Bible to the Presen.Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1989，116.

(61) 转引自梅列日科夫斯基：《但丁传》，刁绍华译，沈阳：辽宁教育出版社，2000年版，第34页。

(62) Dante Alighieri，Monarchia.Ed.＆ trans.Prue Shaws，Cambridge，Eng.：Cam-bridge University Press，1995，1：5；2：1；3：4.

(63) 据《但以理书》第6章载，以色列人但以理违背波斯王的禁令敬拜上帝，被投进狮子坑里，但上帝“差遣使者封住狮子的口”，叫狮子不伤害他，因为他在上帝面前无辜。

(64) 保罗教诲以弗所信徒说“：要穿戴上帝所赐的全副军装，……用真理当作带子束腰，用公义当作护心镜遮胸，又用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上。此外又拿着信德当作藤牌，可以灭尽那恶者的一切火箭。并戴上救恩的头盔，拿着圣灵的宝剑，就是上帝的道。”（《以弗所书》6：11—17）

(65) 乌西雅王逝世那年，以赛亚在圣殿听到上帝的声音“：我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”他回答“：我在这里，请差遣我！”遂成为传讲上帝之言的先知（《以赛亚书》6：8）。

(66) 据犹太—基督教释经传统，大卫王是《诗篇》的作者。他曾言“：义人被纪念，直至永远，他必不怕凶恶的信息。”（《诗篇》112：6，7）

(67) 但丁的《致意大利枢机主教书》（1314年5月或6月）载于Dante Alighieri，Dantis Alagherii Epistolae.Ed.＆ trans.Paget Toynbee，Oxford：Clarendon，1966，127 147.

(68) 据《撒母耳记下》第6章载，在将犹太教圣物约柜运往耶路撒冷的途中，行经拿艮的禾场时牛失前蹄，约柜晃动，乌撒伸手去扶稳约柜，匆忙之中违犯了“不可触摸圣物”的禁令。上帝因而“向乌撒发怒，因这错误击杀他，他就死在上帝的约柜旁”。

(69) Dante Alighieri，Dantis Alagherii Epistolae.Ed.＆ trans.Paget Toynbee，Oxford：Clarendon，1966，144 145.

(70) 比较保罗所作《哥林多前书》15：8—9：“我如同未到产期而生的人一般；我原是使徒中最小的。”

(71) “我为你的殿心里焦急，如同火烧”一语在圣经中有两例出处，初为《诗篇》69：9所载大卫的诗句，后亦

见于《约翰福音》2：13—17所载耶稣驱逐钱币兑换商和卖鸽子者以洁净圣殿之际，那时其门徒触景生情地联想起大卫的诗句。

(72) 见于《天堂篇》23：62；25：1等处。本文所引《神曲》主要出自朱维基译本，上海译文出版社，1984年；亦参考了田德望译本，北京：人民文学出版社，1990—2001年。

(73) 《炼狱篇》32：103—105。

(74) 《天堂篇》17：64—66。

(75) 比较耶稣叮嘱约翰之言“：你所看见的，当写在书上。”“你要把所看见的和现在的事，并将来的事都写出来。”（《启示录》1：11，19）

(76) 《天堂篇》24：92—96。

(77) Peter S.Hawkins，Dante’s Testaments.Stanford，California：Stanford Universi-ty，1999，53.

(78) 埃里希·奥尔巴赫：《摹仿论——西方文学中所描绘的现实》，吴麟绶等译，天津：百花文艺出版社，2002年，第208—209页。

(79) Christopher Kleinhenz，“Dante and the Bible：Biblical Citation in the Divine Comedy”，in Amilcare A.Iannucci ed.Dante：Contemporary Perspectives.Toronto：University of Toronto Press，1997，76.

(80) 《诗篇》90：10称“我们一生的年日是七十岁”。但丁在《飨宴篇》第23章把人生比作穹门，谓穹门的顶点是35岁。他1265年出生，1300年开始写《神曲》，恰逢35岁。另据《以赛亚书》38：10，犹大王希西家在感恩诗中说：“在我中年之日，必进入阴间的门。”

(81) 据《马可福音》9：2—8载，耶稣带彼得、雅各和约翰暗暗地登上高山，在他们面前改变了容貌，衣服放光，极其洁白。忽然以利亚和摩西显现，与耶稣说话。彼得对耶稣说“：拉比，我们在这里真好！可以搭三座棚，一座为你，一座为摩西，一座为以利亚。”这时一朵云彩飘来，有声音从中传出“：这是我的爱子，你们要听他。”

(82) Dante Alighieri，The Banquet.Trans.Christopher Ryan，Saratoga，Calif.：AN-MA Libri，1987，11.

(83) Dante Alighieri，Monarchia.Ed.＆ trans.Prue Shaws，Cambridge，Eng.：Cam-bridge University Press，1995，3：9 11.

(84) 《地狱篇》19：1。西门之事见《使徒行传》8：18—23。

(85) 《炼狱篇》12：34，40，46，52，58。宁录之事见《创世记》10：8，9；11：1—9；扫罗之事见《撒母耳记上》31：1—6；罗波安之事见《列王纪上》12：1—18；西拿基立之事见《列王纪下》19：36，37；荷洛芬斯之事见《犹滴传》12：4—10（“荷洛芬斯”亦译“何乐弗尼”）。

(86) 《炼狱篇》14：133。该隐杀弟之事见《创世记》4：1—16。

(87) 《炼狱篇》15：106—114。司提反殉道之事见《使徒行传》7：57—60。

(88) 《炼狱篇》18：133—135。以色列人发怨言之事见《出埃及记》16：2，3。

(89) 《炼狱篇》20：109，112。亚干之事见《约书亚记》7：24，25；撒非喇之事见《使徒行传》5：1—10。

(90) 《炼狱篇》24：124—126。基甸的士兵跪着喝水之事见《士师记》7：5—7。

(91) 《炼狱篇》26：40。所多玛和蛾摩拉人受罚之事见《创世记》19：1—9，24，25。

(92) 《炼狱篇》19：73。中文合和本译作“我的性命几乎归于尘土”。

(93) 乔治·霍尔姆斯：《但丁》，裘珊萍译，北京：中国社会科学出版社，1989年，第140页。

(94) 梅列日科夫斯基：《但丁传》，刁绍华译，沈阳，辽宁教育出版社，2000年，第257页。

(95) 参见田德望译《炼狱篇》，213页注23；亦参见杨慧林等《欧洲中世纪文学史》，南京，译林出版社，2001年，第289页。

(96) 《炼狱篇》12：110。英文修订标准本圣经（RSV）将“虚心的人”译为“自觉灵性贫乏者”（the poor in spirit），据此，骄傲罪的特点应是“不知自己灵性贫乏而妄自尊大”。

(97) 《炼狱篇》15：41。

(98) 《炼狱篇》17：69。

(99) 《炼狱篇》19：50。但丁学者托拉卡认为，此语对犯怠惰罪者有教育意义，因为他们生前“由于意志薄弱，缺乏迎战痛苦和为灵魂之福而忍受和哭泣的力量”。转引自田德望译《炼狱篇》，第239页。

(100) 《炼狱篇》22：4—5。贪财和贪食者皆贪恋物质财富，而耶稣要求门徒“饥渴慕义”。

(101) 《炼狱篇》27：8。

(102) 转引自卫姆塞特·布鲁克斯：《西洋文学批评史》，颜元叔译，北京：中国人民大学出版社，1987年，第116页。

(103) 转引自陆扬：《欧洲中世纪诗学》，上海社会科学院出版社，1999年，第191页。

(104) 《地狱篇》9：61—63。

(105) 梅列日科夫斯基：《但丁传》，刁绍华译，沈阳：辽宁教育出版社，2000年，第234页。

(106) 梅列日科夫斯基：《但丁传》，第236页。

(107) 但丁《：致斯加拉大亲王书》，杨岂深译，载伍蠡甫主编：《西方文论史》上卷，上海译文出版社，1979年，第159页。

(108) 但丁《：致斯加拉大亲王书》，杨岂深译，载伍蠡甫主编：《西方文论史》上卷，上海译文出版社，1979年，第159页。

(109) 但丁：《致斯加拉大亲王书》，杨岂深译，载伍蠡甫主编：《西方文论史》上卷，第161页。

(110) 阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第15页。

(111) 《炼狱篇》2：46—48。

(112) 《地狱篇》3：87，114。

(113) 转引自田德望译《炼狱篇》，第17页。

(114) 《天堂篇》25：52—57。“战斗的教会”指在世间生活的基督徒，与“凯旋的教会”相区别；后者由已升天信徒的幸福灵魂构成。

(115) P是拉丁文Peccatum 的缩写，意谓“罪”。

(116) 犹太众人受约翰施洗之事见《马太福音》3：1—17；埃提阿伯太监受腓力施洗之事见《使徒行传》8：36—39。

(117) 《地狱篇》4：34—36。

(118) 参见田德望译《炼狱篇》，第4页。

(119) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益等译，北京大学出版社，1998年，第283页。

(120) 比较《启示录》4：4“：二十四位长老身穿白衣，头上戴着金冠冕。”依基督教释经传统，“二十四”是以色列12支派和耶稣12门徒的数目之和。

(121) 《希伯来圣经》自古即有“二十四书”之说。拉丁教父哲罗姆亦将《旧约》分为24卷，参见Peter

S.Hawkins，Dante’s Testaments.Stanford，California：Stanford University，1999，58。

(122) 狮鹰兽亦译“格利丰”（Grifone），是狮身鹰头鹰翼的怪兽，被西班牙塞维利亚主教伊西多尔（Isidor，约公元560—636）释为基督的象征。参见田德望译《炼狱篇》，第409页。

(123) 之所以称它们“其貌不扬”，是因为这四种书信篇幅较短，在《新约》中不甚重要。

(124) 由于《启示录》是《新约》的最后一卷，这位老者最后走来；又因该书旨在揭示未来历史的变迁，与《新约》其余各卷风格迥异，他显得孤独而睿智。

(125) Peter S.Hawkins，Dante’s Testaments.Stanford，California：Stanford Universi-ty，1999，48.

(126) John.Frecceto，Dante：The Poetics of Conversion.Ed.Rachel Jacoff，Cam-bridge，Mass.：Harvard University Press，1986，122 123.

(127) 《炼狱篇》12：64—66。

(128) Victor Turner，Image and Pilgrimage in Christian Culture：Anthropo-logical Perspectives.New York：Columbia University Press，1978，40 43.

(129) 《炼狱篇》29：104—105。以西结称四个活物“各有四个脸面，四个翅膀，……各展开上面的两个翅膀相接，各以下边的两个翅膀遮体。”（《以西结书》1：6，11）约翰则称“第一个活物像狮子，第二个像牛犊，第三个脸面像人，第四个像飞鹰。四活物各有六个翅膀，遍体内外都满了眼睛”（《启示录》4：7，8）。

(130) 《地狱篇》4：55—60。

(131) 《地狱篇》4：134。

(132) 柏拉图：《国家篇》441C—442D。参见苗立田主编：《古希腊哲学》，北京：中国人民大学出版社，1989年，第292—294页。

(133) 本文原载于《外国文学研究》2007年第1期。

(134) 恩格斯：《英国状况：评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》，《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第652页。

(135) 海伦·加德纳：《宗教与文学》，沈弘等译，成都：四川人民出版社，1989年，第71页。

(136) Roland M.Frye，Shakespeare and Christian Doctrine.1963.转引自海伦·加德纳《宗教与文学》，第71页。

(137) 威尔逊·奈特《：莎士比亚与宗教仪式》，载杨周翰编选《莎士比亚评论汇编》下册，北京：中国社会科学出版社，1979年，第422页。

(138) 保罗·蒂利希：《文化神学》，陈新权等译，北京：工人出版社，1988年，第7页。

(139) “终极关注”（ultimate concern）：亦译“终极关怀”、“终极关切”、“终极眷注”等，笔者认为其中“终极关注”的内涵最明确。

(140) 曾志：《西方哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2001年，第218页。

(141) 保罗·蒂利希：《文化神学》，第8页。

(142) 莎剧主要受到基督教一神论的影响，其上帝观念即以此为基础，但部分剧目中亦有希腊罗马多神论遗留的痕迹。

(143) 《莎士比亚全集》6卷本（下同），朱生豪等译，北京：人民文学出版社，1994年，第5卷，第569页。

(144) 卢龙光：“圣经：基督教的基础”，载梁工等选编《圣经与文学阐释》，北京：人民文学出版社，2003年，第175页。

(145) 转引自奥尔森：《基督教神学思想史》，关瑞诚等译，北京大学出版社，2003年，第475页。

(146) “存在还是不存在”（To be，or not to be）：朱生豪译作“生存还是毁灭”。

(147) Paul Tillich.Systematic Theology，vol.I，Chicago：The University of Chi-cago Press，14.

(148) 海伦·加德纳：《宗教与文学》，第63页。

(149) 加林：《意大利人文主义》，李玉成译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第192—193页。

(150) 本文首发于《河南大学学报》2014年第3期。

(151) 布莱希特：《高加索灰阑记》，张黎译，卞之琳译诗，《布莱希特戏剧选》下册，北京：人民文学出版社，1980年，第257页。后文出现该剧本引言时，只在引言后面的括弧里注出页码。

(152) 见于布莱希特著作标准本（Bertolt Brecht，Werke：Groβe Kommentiete Berliner und Frankfurter Ausgabe.30 vols.，and Index vol.，eds.Werner Hecht，et al.，Berlin：Aufbau-Verlag and Frankfurt a.M.：Suhrkamp，1988 2000），第24卷，第341页。

(153) 克劳斯·弗尔克尔：《布莱希特传》，李健鸣译，北京：中国戏剧出版社，1988年，第7页。

(154) Bertolt Brecht，Werke：Groβe Kommentiete Berliner und Frankfurter Ausgabe.vol.21，eds.Werner Hecht，et al.，Berlin：Aufbau-Verlag and Frankfurt a.M.：Suhrkamp，1988 2000，248.

(155) “格鲁雪”之名的英文作Grusha，宜译为“格鲁莎”，但考虑到张黎译本在国内的广泛影响，本文仍取其译名“格鲁雪”。

(156) David Jobling，“Old and New Wisdom Mix Admirably：Bertolt Brecht’s The Caucasian Chalk Circle”，Marxist Feminist Criticism of the Bible.Eds.，Roland Boer ＆ Jorunn ōkland，UK：Sheffield Phoenix Press，2008，87，n.51.

(157) 苏联科学院编：《德国近代文学史》下卷，福建师范大学外语系编译室译，北京：人民文学出版社，1984年，第1091页。

(158) 詹妮唱道“：你们见到了聪明的所罗门，／你们将要知道他的结局！／万事他皆彻悟。／他诅咒他的生辰，／他看到一切都是空虚。／所罗门何等伟大聪明！／你们请看，没多久／世人就看到了结局：／聪明使他到了这种地步——／聪明的人没福，不值得羡慕！”布莱希特：《三角钱歌剧》，高士彦译，人民文学出版社编辑部编：《布莱希特戏剧选》上册，北京：人民文学出版社，1980年，第79页。

(159) 伽利略：“圣经说——‘谁把谷子藏起来，人民诅咒他。’这是所罗门的箴言。”巴尔庇里尼“‘：智者博学而不露。’这也是所罗门的箴言。”布莱希特：《伽利略传》，丁扬忠译，郑州：河南人民出版社，1980年，第65页。

(160) 大胆妈妈及客店厨师齐唱“：你们看那智慧的所罗门，／你们知道，他遭到什么样的命运。／他看一切都了如指掌，／他诅咒他诞生的时辰，／他认为，人生无非是幻梦一场。／多么伟大、智慧的所罗门呀！／可是瞧吧，黑夜尚未来到，／这样的结论众人已经看到：／智慧使他到了这种地步！／谁能解脱智慧，真值得羡慕！”布莱希特：《大胆妈妈和他的孩子们》，孙凤城译，人民文学出版社编辑部编：《布莱希特戏剧选》上册，第369页。

(161) 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1972年，第83页。

(162) 关于“亚细亚生产方式”的一般叙述，可参阅Umberto Melotti的Marx and the Third World.London：Macmillan，1977。其中的定语“亚细亚”引起一些争议，因该词的指代范围实为包括非洲在内的更宽泛的东方地区。

(163) 马克思：《政治经济学批判》，《马克思恩格斯全集》第46卷上册，北京：人民出版社，1979年，第473页。

(164) 弗雷德里克·詹姆逊：《布莱希特与方法》，陈永国译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第157页。

(165) 布莱希特《：潘弟拉先生和他的男仆马狄》，杨公庶译，人民文学出版社编辑部编：《布莱希特戏剧选》下册，北京：人民文学出版社，1980年，第137页。

(166) 弗雷德里克·詹姆逊：《布莱希特与方法》，陈永国译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第155页。

(167) 弗雷德里克·詹姆逊：《布莱希特与方法》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第157页。

(168) 弗雷德里克·詹姆逊：《布莱希特与方法》，第148页。

(169) Eric Bentley，The Brecht Commentaries.New York：Grove Press，1980，52.

(170) Bertolt Brecht，Me—Ti，or the Book of Changes.In Werke：Groβe Kom-mentiete Berliner und Frankfurter Ausgabe.Vol.18，45 194.

(171) Peter H.Davids，“Mary”， Baker Encyclopedia of the Bible.陈惠荣主编，高陈宝婵等译：《证主圣经百科全书》第3卷，香港：福音证主协会，1995年，第2170页。

(172) 布莱希特“：好人之歌”，韩愈译，《洪水过后》，孙绳武等编，北京：人民文学出版社，1986年，第81页。

(173) 郑杰：“从《高加索灰阑记》看布莱希特晚期伦理意识”，《外国文学研究》2013年第3期。

(174) 格鲁雪回答阿兹达克道：“穿上金镂鞋，／长出鬼心眼，／踩人找软处，／还笑我哭丧脸。／心肠变石头，／负担可太重；／当老爷忒辛苦，／日夜刮歪风。／但愿他怕饥饿，／不怕挨饿人！／但愿他怕黑夜，／不怕太阳升！”《布莱希特戏剧选》下册，第355—356页。

(175) 郑杰认为格鲁雪与尤素普“并未形成事实的夫妻关系”（前引文第78页），此论与剧本所述明显不符，如剧本描述格鲁雪“夜里身旁是汉子”，还不得不服侍尤素普裸浴，如此这般“一个月一个月地过去，小孩子逐渐长大了”。《布莱希特戏剧选》下册，第310—312页。

(176) 尤西林：“基督教超血亲伦理及其起源——从《旧约》到《新约》”，《江苏社会科学》，2007年第2期。

(177) 尤西林：“基督教超血亲伦理及其起源——从《旧约》到《新约》”，《江苏社会科学》，2007年第2期。

(178) 西蒙为格鲁雪戴上象征爱情的信物——一条挂有小十字架的银项链，格鲁雪深情地为之送行“：我会等候你。／……直等到末一个士兵都回了家，／甚至于等得还要久。／你出去打了仗回来的时候，／门口不会有别人摆皮靴两只，／我的枕头边只会是空枕头一个，／我的嘴唇不会给别人亲吻过一次。／你回来的时候……／会说：一切如旧。”《布莱希特戏剧选》下册，第269—270页。

(179) 赫西俄德论及“黄金族类的人类”时说：“那时……人们像神灵那样生活，没有内心的悲伤，没有劳累和忧愁。他们不会可怜地衰老，手脚永远同样有劲；除了远离所有的不幸，他们还享受筵宴的快乐。他们的死亡就像熟睡一样安详，他们拥有一切美好的东西。肥沃的土地自动慷慨地出产吃不完的果实。他们和平轻松地生活在富有的土地上。羊群随处可见，幸福的神灵眷爱着他们。”赫西俄德：《工作与时日·神谱》，张竹明、蒋平译，北京：商务印书馆，1997年，第4—5页。

(180) 参见梁工等：《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，北京：商务印书馆，2000年，第475页。

(181) David Jobling，“Old and New Wisdom Mix Admirably：Bertolt Brecht’s The Caucasian Chalk Circle”，Marxist Feminist Criticism of the Bi-ble.Eds.Roland Boer ＆ Jorunn ōkland，UK：Sheffield Phoenix Press，2008，92.

(182) 布莱希特高度评价罗莎·卢森堡，为之写出诗体墓志铭：“这里埋葬着／罗莎·卢森堡／一个波兰的犹太女人／德国工人的前驱战士／在德国压迫者的指使下／她被人杀害。／受压迫的人们／埋葬你们的分裂吧！”冯至选译：《布莱希特选集》，北京：人民文学出版社，1959年，第24页。

(183) Douglas Kellner，“Brecht’s Marxist Aesthetic”，in A Bertolt Brecht Reference Companion.Ed.Siegfried Mews；Westport，CN：Greenwood Press，1997，281 295.

(184) John Willett，Brecht in Context：Comparative Approaches.London：Methuen Press，1984，206.

(185) John Fuegi，The Life and Lies of Bertolt Brecht.London：Harper Collins，1994，Introduction，vi.

(186) David Jobling，“Old and New Wisdom Mix Admirably：Bertolt Brecht’s The Caucasian Chalk Circle”，Marxist Feminist Criticism of the Bible.UK：Sheffield Phoenix Press，2008，80 81.Eric Bentley，The Brecht Commentaries.New York：Grove Press，1980，179.

(187) Brecht，Werke，Groβe Kommentiete Berliner und Frankfurter Aus-gabe.Vol.8，186 190.

(188) Brecht，Werke，Groβe Kommentiete Berliner und Frankfurter Aus-gabe.Vol.8，188.

(189) Brecht，Werke，Groβe Kommentiete Berliner und Frankfurter Aus-gabe.Vol.8，486.

(190) 本文原载于《国外文学》1997年第3期。

(191) Gessner Salomon，The Death of Abel.London，1761.

(192) 路西弗（Lucifer）：基督教对堕落前的撒旦的称呼。源于古罗马神话中的启明星（即黎明时出现的金星），拟人姿态为一手执火把的男子，诗人以其为黎明的前驱。

(193) Bertha Reed，Influence of Salomon Gessner upon English Literature.Philadelphia，1905.忒奥克里托斯（约公元前310—前250）：古希腊诗人，田园牧歌的创始人，著有《泰尔西斯》《、收获节歌》等。

(194) S.T.Coleridge，“The Wanderings of Cain”，in Complete Poetical Works.Vol.l，285 292，Oxford，1912.

(195) Friedrich Schiller，On the First Human Society According to the Mosaic Source.Hamburg，1960.

(196) David Engel，The McGraw-Hill Guide to World Literature.Vol.1，165.

(197) J.G.Frazer，Folk-Lore in the Old Testament：Studies in Comparative Religion Legend and Law.London，1923.

(198) Byron Lord，“Cain”，in his Complete Works.Boston，1905，626 654.

(199) Jacob Rothschild，Kain und Abel in der deutschen Literatur，Wurzburg，1933.Brieger Auguste，Kain und Abel inder deutschen Dichtung，Berlin，1934.

(200) Charles Baudelaire，Abel and Cain，Paris，1961.

(201) Alison Fairlis，Leconte de Lisle’s Poems on the Barbarian Races，Cam-bridge，1947，244 279.

(202) Gérard de Nerval，Tale of the Queen of the Morning and Solo-mon，the Prince of the Genii.Paris，1867.

(203) Anton Wildgans，Kain.Leipzig，1920.

(204) George Bernard Shaw，Back to Methuselah.London，1921.

(205) Else Lasker-Schuler，Abel.Munich，1959.

(206) Uriel Birnbaum，Biblische Sonette.Amsterdam，1957.

(207) Joachim Illies，Brudermord.Munich，1975.

(208) 对照《创世记》4：9“：亚卫对该隐说‘：你兄弟亚伯在哪里？’他说‘：我不知道！我岂是我兄弟的看守人吗？’”

(209) Joachim Illies，Brudermord.Munich，1975.

(210) 本文原载于《外国文学研究》1999年第3期。

(211) John S.Hill.“Samson”， A Dictionary of Biblical Tradition in Eng-lish Literature．Michigan，1992，677．

(212) 申命派史家：一批活动于公元前7世纪下半叶至前6世纪上半叶，以《申命记》神学观念为指针，编修古犹太王国兴衰史的历史学家，主要成果是《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》。详见梁工《〈旧约·五经〉“四底本说”述论》，《北京图书馆馆刊》1997年第2期。

(213) 申命派史书：特指申命派史家编写的《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》。详见梁工《〈旧约·五经〉“四底本说”述论》，《北京图书馆馆刊》1997年第2期。

(214) 拿细耳人：意谓“奉献者”，指自愿奉献给上帝的人，不饮酒，不剃发，不接触尸体。详见《民数记》第6章。

(215) 乔叟：《乔叟文集》下册，方重译，上海译文出版社，1980年，第659页。

(216) 莎士比亚：《莎士比亚全集》（一），朱生豪等译，北京：人民文学出版社，1994年，第571页。

(217) 丁亚一：《约翰·弥尔顿简论》，开封：河南大学出版社，1990年，第204页。

(218) John S.Hill.“Samson”， A Dictionary of Biblical Tradition in Eng-lish Literature．Michigan，1992，677.

(219) 弥尔顿：《复乐园、斗士参孙》，朱维之译，上海译文出版社，1981年，第208—209页。

(220) “圣—桑”，《简明不列颠百科全书》第七卷，北京／上海：中国大百科全书出版社，1986年，第227页。

(221) 茅盾：“《茅盾文集》第8卷后记”，《茅盾全集》第9卷，北京：人民文学出版社，1985年，第542—543页。

(222) 本文所引《参孙的复仇》皆见《茅盾全集》第9卷，北京：人民文学出版社，1985年，第371—379页。

(223) 本文原载于《中国比较文学》2012年第4期。

(224) E.Wellisch，Isacc and Oedipus：Studies in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isacc.London：Routledge ＆ Kegan Paul Press，1954，115.

(225) 郑克鲁主编：《外国文学史》上卷，北京：高等教育出版社，1999年，第31—32页。

(226) 赫拉克利特“：赫拉克利特著作残篇”，北京大学哲学系外国哲学教研室编译，《西方哲学原著选读》上卷，北京：商务印书馆，1986年，第23—24页。

(227) 季羡林“：迦梨陀娑”，《中国大百科全书·外国文学》上卷，北京／上海：中国大百科全书出版社，1982年，第482页。

(228) J.Riches，The Bible：A Very Short Introduction，New York：Oxford Uni-versity Press，2000，67.

(229) 卡夫卡；《卡夫卡全集》第5卷，叶廷芳编，黎奇等译，石家庄：河北教育出版社，1996年，第79页。

(230) 雅各·德里达：《给予谁？（知勿知）》，刘平译，《圣经文学研究》第3辑，北京：人民文学出版社，2009年，第154—155页。

(231) 雅各·德里达：《给予谁？（知勿知）》，第156页。

(232) E.Wellisch，Isacc and Oedipus：Studies in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isacc.London：Routledge ＆ Kegan Paul Press，1954，89.

(233) 托马斯H.黎黑：《心理学史》上卷，李维译，杭州：浙江教育出版社，1998年，第425页。

(234) E.Wellisch，Isacc and Oedipus：Studies in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isacc.London：Routledge ＆ Kegan Paul Press，1954，89.

(235) 赫西俄德：《工作与时日·神谱》，张竹明等译，北京：商务印书馆，1997年，第30—33页。

(236) 赫西俄德：《工作与时日·神谱》，第41—42页。

(237) 让—皮埃尔·韦尔南：《希腊思想的起源》，秦海鹰译，北京：三联书店，1996年，第104页。

(238) 赫西俄德：《工作与时日·神谱》，张竹明等译，北京：商务印书馆，1997年，第29—32页。

(239) M.H.鲍特文尼克等编著：《神话辞典》，黄鸿森等译，北京：商务印书馆，1985年，第214页。

(240) 列夫·舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，北京：世纪出版社集团／上海人民出版社，2004年，第209页。

(241) 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1956年，第163页。

(242) 罗国杰等：《西方伦理思想史》上卷，北京：中国人民大学出版社，1985年，第30页。

(243) 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1972年，第94页。

(244) E.Wellisch，Isacc and Oedipus：Studies in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isacc.London：Routledge ＆ Kegan Paul Press，1954，115.

(245) E.Wellisch，Isacc and Oedipus：Studies in Biblical Psychology of the Sacrifice of Isacc.London：Routledge ＆ Kegan Paul Press，1954，3 4.

(246) 本文原载于《郑州大学学报》2009年第4期。

(247) 宋·高似孙："子略"，晋·郭象："庄子序"。参见白本松等：《逍遥之祖——〈庄子〉与中国文化》，开封：河南大学出版社，1995年，第1页。

(248) L.D.Johnson，Israel's Wisdom：Learn and Live.Tenessee：Broadman Pub-lishing House，1975，115 116.

(249) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益等译，北京大学出版社，1998年，第163—164页。

(250) 朱维之：《圣经文学十二讲》，北京：人民文学出版社，1989年，第356页。

(251) 崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，1992年，第104页。

(252) 白本松等：《逍遥之祖——〈庄子〉与中国文化》，第22—26页。

(253) 李炽昌等：《中文圣经注释·传道书·雅歌》，香港：基督教文艺出版社，1990年，第32页。

(254) 李炽昌等：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第102页。

(255) 李炽昌等：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，第103页。

(256) 李炽昌等：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，第109页。

(257) 李炽昌等：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，第111页。

(258) 白本松等：《逍遥之祖——〈庄子〉与中国文化》，第27页。

(259) R.Godis，Koheleth：The Man and His World.New York：Harper ＆Row Publishers，1968，110.

(260) 白本松等：《逍遥之祖——〈庄子〉与中国文化》，第26页。

(261) 冯友兰：《中国哲学史》，香港：太平洋图书公司，1959年，第164—304页。

当代文论脉络中的圣经批评

多元化圣经批评的当代景观 [1]

圣经具有多重性质，兼为古代犹太民族和早期基督教的神学典籍、史学典籍和文学典籍，这三种品质导致通向圣经的神学、史学及文学的三条路径。在圣经学术史上，这三条研究路径既错综交织，又各有其辉煌繁盛之时——18世纪中期之前神学阐释居于主导位置；嗣后，在启蒙时代的文化氛围中，圣经批评家逐渐习惯于规避或悬置信仰，而从理性主义和经验主义出发，对涉及圣经文本的各种议题做出历史学及社会学评述；及至20世纪中期前后，由于受到多元化文学理论蓬勃发展的影响，圣经批评的总体格局再度发生深刻转型，进入一个文学批评的新阶段。

一、当代多元化圣经批评局面的形成

当代圣经批评领域呈现出前所未有的繁荣景观，究其原因，乃在于多元文论对以往研究方法的全面拓展和有力深化。至于当代文论能出现多元化局面，很大程度上得益于后现代哲学对“多元论”的推崇。

后现代主义哲学是以多元论为显著特征而标榜于西方哲学大厦中的。它把多元论推崇到了极尊地位，在认识论、方法论和价值论的各个方面都大加倡导。就认识论而言，近现代哲学体系建立在基于主体与客体二元对立的思维模式上，后现代主义哲学则反对那种二分法，认为它导致了逻辑主义、基础主义和本质主义，多方面流露出理性主义文化的专制性特征。区别于近现代哲学关注主体与客体的相互关系，后现代主义哲学的论述对象转换成统一了主体与客体的“文本”，主张“文本”是世界存在的方式，人所涉及的一切都存在于“文本的世界”中，一如德里达所言：“文本就是一切，文本之外一无所有。” [2] 文本在读者的理解中生成，不同读者对文本的理解千差万别，从而导致意义的多样性和歧异性。换言之，当后现代主义哲学将文本置于理

解活动中的阐释状态时，必然赋予它本体论意义上的相对性和多元性。

在方法论方面，近现代哲学遵循理性主义的逻辑方法，对事物采取静态的结构分析；后现代主义哲学则运用阐释学的描述方式，对事物采取动态的历史分析。作为一种知识建构方式，对“多维时空中的事物进行动态说明”成为后现代主义哲学运思的基本特征。这批哲学家既把文本理解成一种开放性的历史结构，也把理解本身视为文本在历史中生成的根本路径。伽达默尔强调理解和文本生成都有永无止境的性质，称理解是一种文本的自我衍生，是在整体与局部的“循环性阐释”中逐步实现的，而文本能得以重建，则是由于理解达到了“历史视域”与“现实视域”的融合 (3) 。既然在历史性的多维时空中观察和认知对象，所感知和理解的意义必定具有极大的丰富性和多元性。

就价值取向而论，近现代哲学因惯于排斥异己而带有专制主义性质，后现代主义哲学则秉持开放性思维，崇尚以宽容心态和平等理念对待所有事物和一切文化。它承认世间万物都处于生成转化过程中，无论客观物质、主体意识抑或知识文本都是多元呈现的；无论相互作用的各种因素及其关系，抑或它们相互作用的结果，都具有多元情状。基于这种认识，这批哲学家主张一切知识都是平等的，不存在权威与非权威之分；不同知识之间的沟通形成“对话”，“对话”并非以一种观点压制另一种观点，而是双方在彼此相见、相识、相知的基础上达成某种“视域融合”。 (4) 这种价值观能确保各种“小型叙事”对“宏大叙事”的取代，使形态各异的经验和知识得以多元化地呈现出来。 (5)

正是在这种日益浓重的后现代主义文化氛围中，形形色色的当代文学理论相继登场，为圣经学者提供了多种可资一试身手的批评工具。就文论家所持认知方式的差异而言，当代文论能分出科学主义和人本主义两大类型，前者包括俄国形式主义、英美新批评、结构主义、叙事学、符号学，以及社会历史批评、作家传记批评等，其共同特征在于主张文学批评是“发现作品固有性质和价值的科学性工作”，“不容许批评者带有丝毫偏见，无论它们来自何处，来自批评者本身或是社会” (6) 。后者能举出阐释学、接受美学、读者反映批评、

精神分析批评、解构主义、新历史主义，以及女性主义、后殖民主义、生态批评等，这些批评派别无意于恪守“唯一客观”标准，而是强调阅读主体的历史性、能动性、情感性、创造性、差异性，表现出强烈的人本主义色彩，致使“意义”的标准成为一条变动不居的曲线，抑或航道曲折的河流。

上述文论模式无一例外地涌入当代圣经批评领域。数十年间，圣经学者的创新追求大致重复着一个类似的程序：几个具有冒险精神或拓荒热情的人首先在地区性或全国性圣经学术会议上宣读标新立异的论文，其后那些论文被《赛迈亚》（Semeia）一类鼓励创新性实验的学术期刊发表，或汇编成文集出版，成为某种新潮理论渗入圣经研究界的书面文字信号。一般说来，新潮理论往往初兴于语言学、哲学、心理学或人类学领域，继而被引进文学和比较文学界，再后才被圣经学者所采纳。某种理论从诞生到运用于圣经批评，一般需要五至二十年。

由于具备鲜明的反传统性质，那些“新式”圣经解读常常命运坎坷，不为主流圣经学者所认同，因为后者对“规范”、“正统”的圣经解读模式早已形成定见。然而那些志在创新的学者则无惧阻力，要么忽略、要么抵制来自学术权威的挑战，而继续从事其业已开始的实验。一段时期之后，他们会组建一个由志同道合者构成的核心机构，继而在专业性学术会议上建立自己的团体，并将新潮理论用于更为广泛深入的圣经解读，以便扩大影响，吸引更多受众。平心而论，他们的某些解读起初并不尽如人意，而显得牵强附会或生硬武断，但另一些解读却可能闪烁出耀眼的光芒，给人以新奇的惊喜，甚至令人击案叫绝。稍后，一些新兴路径会逐渐得到认可，显示出相当强劲的生命力，以致越来越多的追随者加入该派行列，在专业会议上宣读论文，在专门期刊上发表文章，并接连出版专著或论文集。由于秉持那种新兴理论的特定研究在圣经学术史上尚属空白，该派学者也许会利用这种有利时机，对圣经正典中的每部经卷乃至每个章节都做出“不留死角”的“全面扫荡”。社会学批评家、女性主义批评家和后殖民批评家便从事过这类成功尝试，分别出版了大部头的专题性圣经评论著作。

此类新潮研究往往以相当快的速度发展，约略二十年就具备较大规模，不再是当初的“新方法”，而汇入当代圣经批评主流。其实，并非所有读者甚至研究者都熟悉那种理论、方法及其哺育的成果，常见情形是，该派的学术地位主要是在“圣经文学学会”每年一度的年会（Socie-ty of Biblical Literature’s Annual Meeting）上确立的。圣经文学学会的常设机构虽然轮流设置于美国一些大学，但其一万多名会员的国籍却远远突破美国而遍及世界各地。所以，传播于圣经文学学会上的声音有可能形成普遍的国际性影响。当某种方法逐渐司空见惯而被广泛认同之际，另一种新方法又会脱颖而出，进入人们的视野，开始其从遭到怀疑、抑制到逐步被认可和接受的循环。

由于上述景观发生于西方后现代主义酝酿、形成、流行并产生普遍影响的文化语境中，当代圣经批评又得名“后现代圣经批评”。曾几何时，后现代主义被视为洪水猛兽，一些鬓发斑白的学术顾问习惯于严肃地摇着头，奉劝其年轻同事：染指于后现代主义无异于在业务上自尽。然而时至20与21世纪之交，虽然不少人仍感到后现代主义是一种危险的威胁，但整体观之，局面已发生根本性改观：一批正面评介“后现代圣经研究”的著作相继出版(7)，种种指责、干涉这类研究的势力渐趋萎缩，持此选题的研究生不再惶恐于其论文难以通过答辩，一些专长于这类课题的学者也获得终身教职，甚至坐上荣耀的学术交椅。

二、20世纪中后期圣经研究的范式转型

漫长的圣经研究史上发生过两次全局性的范式转移，第一次时值18世纪中后期，特点是从张扬信仰的神学阐释转向基于理性主义的历史批评；第二次则在20世纪中后期，特点是从历史批评转向文学批评。此后，多数研究者无意于探讨圣经中的历史元素或圣经成书史，而把圣经当成一部用特定语言写成的文学文本，尝试以种种新兴文论揭示出其承载的文化寓涵。析言之，这次从历史批评向文学批评的转型表现在以下几个方面：从历史过程转向文本自身，从浅层心理转向深层心理，从作者意图转向读者接受，从封闭思辨转向文化批判，从单一阅读转向综合解析。

（一）从历史过程转向文本自身

历史批评所关注的主要是圣经成书的历史过程，其具体运作往往离不开对圣经文本的肢解。例如，格拉夫—威尔豪森等人的“底本学说”将统一的摩西五经分割成J、E、D、P四种原始文献，以揭示五经的早期面貌；衮克尔等人的“形式批评”着眼于辨析圣经文本的较小类型单元，以求发现那些单元形成时的社会背景，以及口传文学的某些形式特征；康泽曼、马克森等人的“编修批评”为了寻索圣经编订者的独特意念，亦须拆解文本，从字里行间搜寻所需的点滴材料。由于可资依据的文本线索极其有限，他们的做法难免带有较多主观臆测性，且不易为后世读者所驾驭——因为读者能看到的是圣经的最终文本，而非“据推测”其成书前某个阶段的“未定稿”形态，甚至更为远古的口传形态。鉴此，当代圣经文学批评家不再纠缠于历史背景和成书过程，不再肢解文本，而把圣经文本的最终形式或传世样态当作考察对象。他们从事圣经文类批评、修辞批评、结构主义批评、符号学批评、叙事学批评等专题探讨时，都明确回避历史背景，而聚焦于语言学性质的议题。

这方面的研究通常从犹太裔学者奥尔巴赫的《模仿论：西方文学所描绘的现实》（1946）谈起。该书远离历史考据而返回文本自身，开篇伊始就将荷马史诗《奥德赛》对奥德修十年漂泊后回到家中的描写与《创世记》中亚伯拉罕燔祭献子的场面进行比较，揭示出圣经叙事的简约、含蕴风格。1982年大卫·罗斯和多纳德·米琪合著《作为故事的〈马可福音〉》，表明只有把《马可福音》读为一部连贯的叙事，才能体会到它的艺术魅力。在此前后，金斯伯利、库普伯、坦尼希尔分别发表对另外三部福音书和《使徒行传》进行叙事学批评的著作，巴尔·伊弗拉特、罗伯特·奥特、梅厄·斯腾伯格等则推出研究希伯来圣经叙事艺术的专著，侧重于通过文本细读揭示圣经的文学品质。

且以罗伯特·奥特的《圣经的叙事艺术》（1981）为例，观察当代学者对圣经文本的内部研究。在奥特看来，圣经是神学、史学和文学的统一体，其神学观念和史学内容皆须借助于语言手段和文学技巧才能表达：“圣经的视野正是透过散文体小说的各种最精巧的手法来

传达，才增加了深度和微妙程度。”(8) 他将其解读对象限定于文本中的字词、情节、对话和叙述四大类，逐一予以细致入微的剖析。例如“对话”，他认为圣经叙事者擅长以对话显示人物的性格特征，角色之间的交流常常经由对话展开，叙述者的插叙较为鲜见。大致说来，如果某件事比较重要，作者会用对话而非概述来表达，以致从概述到对话的过渡本身就是一种暗示，表明作者对所述事件重要性的评估。圣经作者常用对比手法（如简短与冗长、概略与详尽等）组织对话，并通过调节人物的谈吐方式（如语气之缓急、风格之雅俗、内容之详略等）实现对角色特征及人物关系的描述。(9)

当代资深学者勒兰德·莱肯的圣经文学研究建立在从亚里士多德到英美新批评的文论传统基础上。他相信古往今来的文学名著具有可被证明的同一性，因为文学主题或内容无一例外地反映了人生的经验。其意义体现于多样化的文本形式和文体中，读者或批评家的首要任务乃是与文本的形式彼此交流互动。叙事、诗歌之类文学形式既是承载意义的媒介，也是作品艺术性和文学技巧的证明。对形式和技巧的研究要求细读文本，不仅细读单篇作品，还要遍读某类想象性文学的所有作品。(10)

伯维尔论及文学文本批评与历史过程研究的不同特征，认为前者着眼于探讨圣经的诗性功能，后者则瞩目于其资料功能。文学文本批评意味着“文学批评家能摆脱对文本反映现实真实程度的思考，而进入一个审美境界，专注于对其所述故事艺术的鉴赏；要用审美目光观察或参与故事的世界，而非用历史术语评判那个世界。”(11) 例如，对于圣经故事中神迹奇事一类超自然描写，历史考据学者通常会提出疑问，因为他们以“资料功能”的强弱衡量对象，而资料功能是文字材料表现合于自然法则的真实世界的性能。文学批评者对此却不会困惑，而是一视同仁地看待各种故事成分，兴趣在于研究不同成分对故事系统所发生的作用，及其对读者接受所造成的影响。

（二）从表层心理转向深层心理

历史批评的基本前提是有意无意地悬置信仰，将圣经理解为一部

人的作品，记录了古代以色列人及早期基督徒的历史生活；进而考察圣经的编著者、成书背景、受众身份，及其书写和编订的历史过程。这种研究难免涉及圣经文本内部及其成书过程中的心理学问题，因为圣经所述人物，其作者、编者和受众本来就有生动而丰富的精神生活，那种生活还涉及意识和无意识的不同层次。由此，近现代圣经研究在所难免地论及社会历史背后的人类心理世界，贝克的《圣经心理学纲要》（1843）、豪斯曼的《圣经心理学引论》（1848）、德里茨的《圣经心理学体系》（1861）、弗莱彻的《〈新约〉心理学》（1912）、霍尔的《心理学光照下的耶稣基督》（1917）等便是这方面的早期成果。但因当时心理科学尚处于自身发展的初级阶段，这批著作对圣经文本内外各种心理现象的揭示均相对肤浅，仅触及意识的表层，远未探入精神世界的无意识深处。

20世纪上半叶，以弗洛伊德和荣格学说为代表的深层心理学渗入圣经研究界，首先被训练有素的精神病医师和牧师用于讲解圣经，疏导信徒克服其心理障碍，继而被学者用于剖析经文，从无意识层面对圣经进行深度透析。弗洛伊德的《摩西与一神教》（1938）体现出其精神分析理论对圣经阐释的直接影响，表现为一种对被压抑之隐含意义所做的心理分析，那种意义潜藏在出埃及叙事的情节和象征意象中。就研究者所接纳的分析工具而言，更为重要的还是弗洛伊德那些有关无意识的一般理论，及其用来处理实际病例的精神分析洞察力。

较之弗洛伊德，荣格与圣经的关系更紧密也更复杂，他论及多部圣经卷籍和多个圣经人物，称圣经文本是一种“心灵的声音”，浓缩了人类的精神史或心灵史，在那部历史中，无意识元素像意识元素一样发挥着作用，其功能在于补足或纠正意识活动的片面性。荣格主张用“放大”和“积极想象”进行深层心理现象阐释，“放大”能为圣经阅读提供更宽广的视界，使读者跳出神学、文学、历史的窠臼，从比较神话学、比较民俗学等角度进行远为宽泛而新颖的观察。“积极想象”则提醒圣经阐释者：“文本的真理能以多种形式表达……每种形式都代表不同角度，每种角度都能使人发现独特的寓意。”[(12)] 弗洛伊德和荣格的研究表明，对圣经的深层心理批评聚焦于文本触及人类内心世界时所显示出的价值，并考察那些价值对文明进步的意义，能极大地弥

补历史批评的不足，有效地拓展和丰富文学批评的论域。

受弗洛伊德和荣格影响，从不同角度对圣经进行心理学及精神分析批评的论著源源不断地涌现出来，如泰森的《保罗神学的心理学面面观》（1987）、埃伦斯等主编的四卷本《心理学与圣经：阅读圣经的新途径》（2004）——该书第一卷对学者们用于圣经批评的十余种心理学理论逐一剖析，第二、三、四卷对数十个圣经专题尤其耶稣的心理传记做出翔实透彻的个案分析。早在1994年，一份由教皇考察团发布的调查报告就已认定，“心理学与精神分析”已成为当代十五种重要的圣经研究路径之一。(13)

与心理学—精神分析批评关系密切的当代圣经研究路径还有“神话—原型批评”，代表人物是诺思洛普·弗莱，其学术范式受到弗洛伊德的精神分析、荣格的集体无意识理论和原型批评，以及启蒙时代以来多种神话理论的影响。弗莱建构其理论体系本身就是一次卓越的圣经神话批评实践，他曾说，其所有批评著作“都是围绕着圣经的” (14)，而“圣经中一切与‘真理’一词相联系的价值观，只能通过神话和隐喻才能获得” (15) 。他把“经典神话”称为“未移位神话”，谓圣经是“我们传统中未移位神话的主要来源”(16) 。

（三）从作者意图转向读者接受

在历史批评居主导地位的近现代，文本意义的“标准答案”往往与“作家意图”相联系，理解作品的关键被系于作家研究。欲知某卷先知书的含义，须首先了解那位先知的生平思想；欲读懂某卷使徒书信，须先行搞清楚该使徒的观念和追求。在“来源批评”那里，J作者出身于南方犹大支派，E作者是北方以法莲人，D作者是公元前621年左右的申命派史家，P作者是亡国以后的祭司派文士；他们皆出于特定意图而著书立说。“编修批评”强调，只有首先了解每位福音书作者的独特思想，才能对其著作的特殊贡献予以深度评说。然而圣经作者的真实身份及其著书意图难以确考——这尚在其次；更重要的是，一味突显作者意图的主导作用，势必阻塞读者对文本进行多样性阐释的道路。鉴此，一些当代文论派别（诸如阐释学、接受美学、读者反映

批评、解构主义等）力倡从作者中心转向读者中心，声称意义寓于读者与文本之间的互动过程中，甚至完全来自读者的认知体验。

阐释学与圣经研究交织互动的历史已达两千年。为使圣经的语词、句子、叙事、隐喻及其负载的理念能为后人无障碍地理解和接受，一代代犹太拉比及基督教解经家殚精竭虑地从事释经活动，构建出体制庞大、精细复杂的圣经阐释系统。在圣经阐释学趋于完备的过程中，一种适用于阅读所有文本的文本阐释学，进而是一般阐释学悄然形成，开辟了通向哲学阐释学的道路。近代以来，施莱尔马赫努力摆脱圣经阐释学的成规，将一般阐释学引入哲学阐释学的轨道，继之，狄尔泰、海德格尔、伽达默尔、保罗·利科等使哲学阐释学逐步获得相对完整的当代形态。哲学阐释学一经形成，又为圣经阐释学注入新鲜活力，在当代圣经批评领域展示出一派别样景观。

大卫·特雷西认同圣经阐释的多元化和处境化，相信阐释的路径虽然多种多样，最终焦点却皆在于当下问题。圣经的意义取决于理解和解释，阐释学能为多元文化处境中的理解和阐释提供行之有效的工具；反过来，作为宗教文化大典的圣经凝聚了纷繁复杂的人类经验，又能有力地验证阐释学原理和方法的适用性。特雷西在《洞察力：对人类理解的研究》中着重探索了方法论，显示出伽达默尔和利科的跨学科视野，及其对人类理解之先在条件和历史过程的精细辨识。他赞成布斯（W.Booth）提出的“相对充分”标准，同意“对经文进行清晰的批判性认识”和“多元解读”，以求实现对文本多重意义的最佳理解 (17)；亦即用批判的目光判断各种潜在意义的相对优劣，从中择善而用之。

读者接受理论特别强调读者身份及其处境的复杂多样性。仅以“后殖民读者”为例，其中便包括殖民地的本土读者、身为反殖战士的读者，以及有过被移民经历的读者，其身份涉及拉丁美洲及非洲裔美国人、西班牙裔美国人、亚洲裔美国人、大屠杀后的犹太幸存者、各种政治避难者、背井离乡的劳工，以及在西方国家谋生的第三世界国民。其圣经释读因人而异，但都反映出各自遭遇的殖民压迫，体现出他们对殖民强权做斗争的独特方式。在艺术领域，非洲裔美国黑人

艺术家反对殖民主义画家将耶稣、马利亚描绘成白皮肤、蓝眼睛、金头发的欧洲白人模样，而将其塑造成黑人形象，以此迈开反殖民斗争的步伐。

从事读者反映批评时，亦有人着眼于文学技巧，揭示圣经的叙事、论说和抒情艺术在读者接受过程中的作用，如伍尔纳的《〈罗马书〉中保罗论辩的修辞学》（1977）[18]、彼得森的《再现保罗：〈腓立门书〉与保罗所述世界的社会学》（1985）[19]等。他们将圣经文本视为一个实体，以多种文学手段写成，其中一些技巧特别为当代读者反映批评家所鉴赏，例如作者对“空白”和“游移视点”的运用。

（四）从封闭思辨转向文化批判

从古代神学阐释、近现代史学考据到当代一些流派的文学评论，圣经研究大体上属于“象牙塔学问”，研究者惯于从事封闭式的学术思辨，只围着圣经潜心钻研，而远离外部世界的意识形态冲突和政治斗争。然而20世纪中期以后，圣经学者中亦涌现出不少关怀现实政治、热心于文化批判甚至兼为社会活动家的人，他们强调理论改造社会的实践功能，将批评活动与外部世界正在进行着的文化冲突相联系，使书斋里的研究得以融会于弱势群体反抗压迫、争取自由的斗争。比如，罗兰·波尔以当代马克思主义文论家阿尔都塞的“意识形态国家机器”理论解读《创世记》[20]，用葛兰西对马基雅维里的评论剖析摩西严惩拜金犊者事件[21]，便彰显出意识形态批评的斗争锋芒。

传统的圣经研究倡导“不偏不倚”的学术立场，但当代批评家认为，这种貌似公允的态度是根本行不通的。追求所谓“超然的客观性”（detached objectivity），要么是在叨念天真的神话呓语，要么是在流露懦弱的主体意志。“圣经学者若非与他人一同寻求完全的平等、人权，为无论性别、种族、国籍的全人类争取一种富有尊严的生活，那么，他们实际上就是在与世界上那些不人道的、压制人的、奉行性别歧视和种族歧视的势力沆瀣一气”[22]。

20世纪下半叶，女性主义圣经阐释蔚然成风，菲利斯·特丽波论及这种阐释的三条进路：其一、审视圣经中歧视妇女的个案，揭示古代

以色列妇女的自卑、顺服和遭受凌辱；其二、借助于强调被忽视的文本、重释熟悉的文本，辨识出某些圣经片断对父权制的批判；其三、重述并阐释圣经中妇女被迫害的恐怖故事，挑战其中的父权制观念。(23) 概观之，女性主义圣经阐释既使圣经的男性中心主义性质显露无遗，也揭示出其中一些篇章某种程度上的男女平等意识。

兴起于20世纪60年代的解放神学发展出一套经验先于理论、行动重于思辨的释经模式，出发点是第三世界民众的切身经历：贫穷、饥饿、营养不良、基本人权难得保障，缺乏最起码的饮食、安居、医疗和受教育条件。该派释经者对以色列人出埃及的圣经叙事津津乐道，认为那场被压迫者反抗帝国强权而获得解放的变革是一个证据，表明上帝是站在穷苦人一边的；耶稣反复宣讲的上帝之国本是一个从社会、政治、经济制度上充分保障穷苦人权益的国度。

后殖民圣经批评的早期形态是一种抗拒性写作，表达了对帝国主义道德的拒斥；继而成为一种分析工具，被各种流散学者和移民学者用于圣经学术活动。(24) 他们积极探讨后殖民圣经批评理论，多方面揭露殖民者圣经阐释与殖民主义的共谋性立场，深入透视古今帝国与圣经正典生成及阐释的关系，努力谋求边缘话语获得主体性地位，并聚焦于对待帝国的态度，对一批早有定论的圣经卷籍做出新颖的再评价。

1967年林恩·怀特发表论文《生态危机的历史根源》，(25) 将当代生态危机的深层次根源追溯到《创世记》对人与自然关系的理解。生态批评学者认为，希伯来圣经中固然含有一些生态保护思想，它却是在神学架构中表述其生态理念的，以致自然界只能在一部“人犯罪、神拯救”的宏大叙事中充当陪衬者角色，以其自身证明上帝创造万物的全能，还要每每充当上帝惩罚罪人的工具。当代神学家在圣经生态批评的基础上重识“上帝—人—自然”之间的相互关系，承认大自然的神圣性，倡导人与自然相互尊重、友好共处，将生态神学发展到一个新阶段，为绿色运动向纵深推进贡献出重要的观念支撑。

（五）从单一阅读转向综合剖析

在漫长的古代和中世纪，由于圣经被赋予“至尊圣典”的崇高地位，释经学成为卓尔不群的学问，拥有自成体系的学科构成、研究性质、操作范式和功能效用，为其他任何“凡俗之学”所无法比拟也难以企及。近现代历史批评虽然拆除了圣经与其他知识文本之间的藩篱，却依然持守曲高和寡的“圣经学”领地，在其中环绕着单一的圣经本身耕耘收获，而缺乏自觉明确的综合、跨越或比较研究意识。但20世纪上半叶以降，比较文学渐成显学，为圣经批评提供了进行综合性考量的新思路。越来越多的研究者将圣经置于多种民族、语言、文化的文本之间，或追踪它们彼此渗透和相互影响的关系，或权衡它们在平行对比中呈现出的价值，或在文学、史学、哲学、宗教、神学、伦理学、心理学、人类学……的广阔视域中对圣经进行跨学科辨析，这些研究大大拓宽和深化了人们对圣经的认知。

圣经与世界文学的关系是研究者乐于谈论的话题，他们对这类议题的关注甚至超越对圣经本身的文学分析，谢大卫主编的皇皇巨著《英语文学中的圣经传统词典》（1992）即一个成功范例。圣经之所以能堂而皇之地进入现代文学课堂，原因之一在于它是西方文学“最伟大的源头” (26) ，对文学的影响“超过其他任何一部著作” (27) ——当批评家们发表这类论述时，所针对的不仅是文学中俯拾可见的基督教元素，还是一种文学直接受惠于圣经的事实。刘易斯（C.S.Lewis）区别了“作为文学源泉的圣经”与“作为文学影响力的圣经”，认为圣经以这两种方式持续不断地存活于西方文学中，“源泉为我们提供了可供书写的事物，影响力则激励我们以某种既定方式书写”。 (28)

在文学史上，刨根探源，圣经多方面接受前代文学的滋养而成长起来；寻流察变，它成书后对后世西方文学发生了一言难尽的影响，几乎惠及所有名家名作。这使研究者考察此类作家作品时，就像“穿行于一条硕果累累的双行道：一方面，对圣经原型的熟悉能提供一种语境，丰富人们对所读文学中原型模式的经验，例如当人们意识到匹普的道德之旅追随了浪子回头的母题时，狄更斯《远大前程》中的不少描写就有了归属之地；另一方面，人们不断增长的对于文学原型的经验，又能越来越多地打开通向圣经本身的门户和视窗” (29) 。

圣经于唐、元、明、清时期数度传入中国，对中国文化尤其19世纪中期以来的思想、政治、哲学、伦理和文学艺术发生了多种影响，这导致一个涉及中国文化的比较文学课题，即对圣经与中国文学的影响研究和平行比较，相关成果可举出路易斯·罗宾逊的《两刃之剑：基督教与20世纪中国小说》(30)、艾伦·伊伯等的《圣经在现代中国》(31)、罗曼·迈勒克主编的《耶稣基督的中国面孔》(32)等，以及80年代以后中国学者的大量论述。

在圣经的跨文本研究领域，“经文辩读”（即对犹太教、基督教、伊斯兰教等经典文本的比较性研究）包含着深刻的批判精神，被视为当今宗教对话和人文学思考的共同基础。杨慧林认为，对于中国学人而言，真正有价值的“经文辩读”应当发生于圣经与中国经典之间。他带领一个团队以19世纪来华传教士理雅各（James Legge）的中国经典西译为典型个案展开研究，取得开拓性成绩。(33)

任何宏大叙事都信奉独一无二的参照系，认为只要找到一个上帝般的全知视角，就能确保事实的准确和阐释的正确。然而在当代学者看来，根本不存在那种绝对事物，只有依据自身经验行事的群体。每个群体都有其“真理标准”，只是那种标准仅仅适用于本群体内部。由于认同多种参照系的存在，主张以相互对立的方式解释同一事件或文本，当代学者必然承认释义之间的差异和对立。(34)当代圣经批评之所以纷繁复杂而并行不悖，其学理依据之一即在于此。

三、推动中外经学对话，促进经学比较研究

笔者寄希望于当代多元文论与圣经批评的关系研究能提供一个范例，表明文学理论与文学批评原本是相得益彰，交相辉映的；进而，这项研究应有助于人们积极运用多元文论，从不同角度剖析、理解和鉴赏古往今来的各类文学作品。按照19世纪的“纯文学”概念，唯独小说、诗歌、戏剧算得上文学，适合充当文学批评的对象。但在20世纪下半叶，更多书写样式被认同为文学，诸如日记、传记、布道文、政治讲演录、古代文化典籍等；而文论关注的议题也跨越以往的边界，遍及政治、法律、道德、伦理、建筑、音乐、美术、电影、广告、网

络传媒等宽泛的领域。显然，多元文论适合引导人们以宽容的心态和开放的胸襟走进一个多样化的文学世界，既激发广泛的阅读乐趣，又提升体验和理解的品质。

20世纪多种圣经批评共同繁荣的景观启迪人们深思“对话模式”问题。每个人都是透过特定模式看世界的，形式主义、结构主义、接受美学、女性主义、后殖民主义等理论流派为理解文学文本提供了各具特色的对话模式。奉行不同模式的批评家皆以一套特殊的关注和意图走进文本，从中找到可资论证其见解的材料；读者进入对话活动时，或许与其对方共享同一模式——这时他自己的见解可望得到认同；抑或与之发生模式冲突，以致遇到沟通和交流的困难——这时应当尝试理解对方的模式，亦使对方认识自己。只讲一种唯独自身明白的话语是无济于事的，要尽力掌握能与他人交流的语言。要擅长在对话中阅读各种文学文本，无论是荷马史诗、圣经、《神曲》、莎士比亚戏剧，还是《论语》或《红楼梦》。各种模式都有其合理性，都有其独到的视角和发现；综合多种模式，有益于达成较为周全而深刻的认知。

富于活力的当代文论大多形成、发展于欧美，随后传播到包括中国在内的东方，这是近代以来“西学东渐”潮流在当下的延伸。从某种意义上说，运用多种西方理论解读一部出自东方犹太民族的圣经，本身就是一种“西学东用”的学术实践。本着“他山之石可以攻玉”的信念，当代中国学者积极引进国外理论，在不少领域推动了中国经学研究的深入。例如80年代以后西方叙事学传入国内，一批学人参考国外叙事理论著作，结合本土的叙事研究方法，对中国的叙事性经典做出新颖解读。王靖宇对《左传》、《国语》、《史记》的材料取舍方式和叙述视角加以探讨，提出“图画式”和“音乐式”两种释读法 (35) ；潘万木等将《左传》中的预言区分为“直觉的经验的预言”和“技术的知识的预言” (36) ；韩猛就时间定位、叙述顺序等对《左传》的叙事时间技巧加以梳理 (37) ；陈志宏以其博士论文对《左传》的叙事文本、叙事方法和叙事观念做出全方位剖析 (38) 。海外理论的引进充实丰富了中国传统叙事学，推动中国经学研究达到一个新高度。

又如中国学者对海外神话学的大力借鉴。“神话学”又称“比较神话学”，是诞生于19世纪后期、勃兴于20世纪的交叉学科，由文化人类学、比较文学、比较宗教学和比较语言学等多学科视角的研究会通而成。早在20世纪初期，该学科的“神话”概念就传入中国，催生了文学领域的中国神话探索热潮和史学领域的神话传说时代研究。为了配合21世纪初的国家重大文科项目“中华文明探源工程”，叶舒宪领衔倡导“比较神话学视野的中华文明探源研究”，致力于探讨三方面问题：比较神话学的文明起源研究、中国神话学反思与中华文明探源研究、中华文明发生史的比较神话学研究。 (39) 在积极借鉴海外理论研究中国经典方面，叶舒宪等人已取得显著成绩，相信他们会更上一层楼。

进而，笔者还奢望本议题能推动中外经学之间的对话，在古代经典的跨越性考察中不断发现各种经典的新颖含义。20世纪圣经研究的重大变革之一是引进比较文学视域，超越单一文本而进行“跨文本诠释”（Cross-textual Hermeneutics）。“文本”不仅指成文的文化经典、文学作品和历史文献，还指口传的阐释及非文字的社会处境、政治经济状况，以及人的生命体验。在李炽昌看来，中国基督徒便处于两类文本之中，一是圣经的经文、故事、观念及其衍生出的基督教神学思想，二是由儒、释、道等东方宗教文化融会而成的中国思想传统。跨文本诠释不但要将这两种文本置于一处，还要“从一个文本的角度去观照另一个文本，从相遇、相交中发现新的意义，那是阅读单一文本时所找不到的观点与意义”。其间的阐释活动须从两种文本出发，进行多次往返的跨越，不仅做比较研究，而且达到某种转化（transformation）和丰裕（enrichedness）。那种阐释能伴随着一种生命提升及自我发现的过程，既使本土经典成为生命的泉源，亦使阐释者的生命力更具处境化特征。 (40)

中外经学比较研究向来为学术界所关注。比如李岗认为，释经学和训诂学分别是西方和中国的经典阐释系统，二者在涵义、缘起、方法、传统等方面均有所不同，演变的路径也相去甚远 (41) 。孔许友的考察表明，中国古代经学与西方释经学分别是中西古典阐释学的主体，各有其悠久的发展历史；二者在文本性质、释经态度、释经方式、释经原则、社会功能、与权力话语的关系、意义建构方式、文化

影响、学术命运等方面都存在着异质性和可比性；二者的比较研究对于清理和转换中国古典学术资源并促进中西文化交流具有深远意义。[42] 进行中外经学比较研究，意在借鉴西方释经学及其阐释学，最终构建起中国自身的理论体系，以推动中国的经学研究不断向纵深发展。同时，那种理论体系既应以中国经验为基础，又应具备普遍的科学价值，能用于对世界多种民族经典的有效研究和深入分析。

神话学视野中的圣经观照[43]

按照基督教传统，圣经是神圣历史的首要载体，也是其神学信条的基本依据。但近代以来，尤其19世纪和20世纪，在不断拓展的神话学视野中，这部神学大典日益遭到“去神圣化”的解构，逐渐显露出人类学著作的本真面貌。

一、现代神话学的肇端

论及现代神话学的诞生，由费尔德曼（B.Feldman）和理查逊（R.Richardson）合编的《现代神话学的崛起：1680—1860》[44] 不可不提。该书汇集了自17世纪末至19世纪中期欧美思想史上78位学者有关神话的论述，清晰地勾勒出现代神话学形成和演变的轨迹。从中可知，经过冯特耐尔（B.Fontenelle）和维柯（G.B.Vico）的率先诠释，一种新理论为世人所知，那便是“神话不再是文明的‘他者’或理性的对立面，而成了文明之根和理性之源”[45]。以德国狂飙突进运动的理论家赫尔德（J.G.Herder）为代表的“前浪漫主义者”断言，神话虽由原始初民用象征性语言表述，却具备高度的真实性，值得认真辨析和研究。赫尔德认为圣经是古希伯来人最初的诗歌，其中的神话元素寓涵了深刻的人生真理。[46] 先于赫尔德的牛津大学教授洛斯（R.Lowth）极力主张从语言学和审美（而非宗教和神学）途径进入圣经，他相继发表一系列对希伯来诗歌进行原创性思考的演说，汇编成《希伯来圣诗讲演录》于1753年出版，认为希伯来圣经是不可企及的诗歌高峰，出自一个拥有深厚宗教情感的民族，能将高尚的道德准则输入人的灵魂。[47] 德国教授海恩纳（C.Heyne）是启蒙时代名副

其实的神话研究者，坚称神话与人类童年时代相联系，以口头形式代代相承，具有天真、质朴、不拘修饰的风格，内容并非虚构而是真实历史的反映，只是其本真面目已发生变形。他的神话理论被艾希霍恩、保禄斯、乔治·鲍尔等运用于对圣经文本的研究。

二、从艾希霍恩到德·韦特

德国耶拿大学及哥廷根大学教授艾希霍恩（J.G.Eichhorn，1752—1827）是百科全书式的圣经学者和东方学家，对圣经神话发表过多种影响广泛的见解。在他看来希伯来圣经的神话情节中隐藏着深刻的历史真实，如伊甸园故事浓缩了人类祖先的精神成长历程，探讨了初民如何追求智慧和永恒的生命。当时借助语词分析进行比较神话研究的德国语言学派尚未形成，但那种日后大行其道的比较语言研究法已被不少学者所运用，艾希霍恩即其中之一，他擅长将希伯来文圣经与其他闪族语言的古籍并列起来，“进行科学的比较而有所评述”(48)。他断言希伯来圣经“在形式上是一批东方著作，能依据闪族的精神和惯例加以解释”(49)。他也用类似方法处理福音书中的超自然神话，使之显示出合于自然规则的本真面目。

在艾希霍恩的追随者中，迦布勒（J.Gabler，1753—1826）将更多圣经片断解释成神话并予以剖析，包括“巴兰及其驴子”、“以利亚乘旋风升天”、“耶稣受试探”等。保禄斯（H.Paulus，1761—1851）进而创立了“合理化解经法”（rationalist interpretation），主张福音书中的神迹都是确曾发生过的事实，只是由于目击者产生了错觉或误解，才被叙述成超自然奇迹，比如耶稣“在海面上走，到门徒那里去”（《马太福音》14：25），其实只是在海滩上走，因夜色朦胧而被船上的门徒误以为走在海面上。

在德国学者乔治·鲍尔（George L.Bauer，1755—1806）看来，要判断某篇纪事是否神话，“可证实性”至关重要，人们不仅要思考事件会不会发生，还要追问它会怎样发生，其结果能不能被人证实为真。从这种见解出发，《创世记》全书、摩西五经其他卷籍的一部分、《约书亚记》及《士师记》的一部分都带有神话性质；那些涉及

世界和人类起源的事件、直接归因于上帝或天界灵体（天使、魔鬼等）的事件，以及“雅各与天使较力”、“耶稣受试探”一类正面表现天界灵体的事件，均属典范的神话。鲍尔进而指出，类似的历史境遇会导致不同民族形成类似的神话，如圣经的挪亚神话和希腊的丢卡利翁（Deucalion）神话、希伯来的参孙故事和希腊的赫耳克勒斯（Hercules）故事等。

一如乔治·鲍尔，另一位学者德·韦特（De Wette）也对民间传说演变成神话的过程予以关注：“流行的传说中会有理想化的诗意成分出现，与真实历史元素融会在一起。经由这种方式，传说逐渐转换成超自然奇迹和理想化事件。歌谣尤其能导致这种结局，因为它们多为直抒胸臆的抒情诗，能伴随着想象飞翔，在一种超自然氛围中表现令人惊奇的异常现象，而轻信奇迹的人们极易误解那种叙述。”(50) 德·韦特以《约书亚记》10：12—14为例论证其见解，称约书亚能使“日头在天当中停住”的奇迹不过是此前的两句抒情诗（“日头啊，你要停在基遍；月亮啊，你要止在亚雅仑谷”）被人口耳相传又以诗为史的结果。

三、近代“耶稣传”对福音书神话的解构

艾希霍恩、乔治·鲍尔等人处理圣经文本的基本策略均为“分离法”：将神话叙述与历史事实相分离，从虚构的神话情节中分辨出真实历史元素。这种策略在一批刊行于18至19世纪的“耶稣传”中得到娴熟运用。写作耶稣传的最初动机是将有关耶稣的神话信条与其历史事实编织起来，然而“把它们结合起来的徒然尝试反而将其内在的不调合暴露了出来”(51)。一部早期耶稣传出版于1768年，作者是赫斯（J.J.Hess），他秉持超自然主义，全然承认福音书中的神话情节，同时又把耶稣表现为一个人；而既要把耶稣表现为人，就难免“无意中露出一种唯理主义倾向的马脚来”(52)。较之赫斯，赫尔德对耶稣的理解(53)有了重大改观，在他看来只有“耶稣的教训、品德和行为对于人类利益的贡献才是福音书所记载的福音精髓”；至于神迹，“在当时可能是把耶稣本人及其所负使命介绍给无知的犹太群众并使他自己受到鼓舞的一种手段，它的功用仅此而已”。赫尔德也尝试将某些神话

场景还原为自然事件，如称耶稣受洗时出现了一道“伴随着低沉雷声、来自云彩中的柔和阳光”，耶稣和施洗者都认为“这表示了对于他的事业的嘉许”(54)。赫尔德的另一类神话解释流露出象征主义倾向，如谓《约翰福音》详尽地叙述拉撒路从死里复活，乃是为了喻示“基督就是复活和生命的例证”(55)。

稍后，施莱尔马赫和哈斯也分别出版完全奉行唯理主义路线的耶稣传。施莱尔马赫明确意识到福音书中的神话情节不可能实现，而自然律是一成不变的。他借助于强调耶稣的理想化品格消除神话与自然律之间的矛盾，主张耶稣乃是世人的典范，具备理想化品格，能使其话语“在听者的心中自然地起作用，又转而影响他的肌体”(56)。哈斯（Haas）的《耶稣传》（1829）亦以理性主义原则对待福音书神话，否认发生神迹的可能性，而倾向于认同耶稣拥有非同寻常的意志力：“也许耶稣所做的一切治疗都是属于常见的意志力影响身体一类特殊事情，不过平常它们没有这样显著罢了。”(57)

可见时至19世纪20年代，西欧尤其德国学术界已形成长达将近一个世纪的理性主义圣经批评传统。正是在这种氛围中，大卫·弗里德里希·施特劳斯（David Friedrich Strauss，1808—1874）出版了他那部惊世骇俗的《耶稣传》。施特劳斯认为“神话观念”是打开“福音书中神迹故事和某些反历史观念”的钥匙(58)，只有运用“神话”概念，才能解释那些神迹和违背历史逻辑的叙述。他把福音神话分成“纯粹神话”（pure mythus）和“历史神话”（historical mythus），称前者能构成实质性叙述，要么源于“耶稣之前犹太思想中的若干种弥赛亚观念和盼望”，要么源于“耶稣的个人性格、行为和命运给人留下的特殊印象”；后者是“实际历史的某种偶然性派生物”，基本成分是一种“不容置疑的事实，它被宗教激情所捕捉，与某些神话意念纠结缠绕在一起”(59)。

施特劳斯对福音书神话形成的心理机制进行了细腻剖析，提出那些神话中“很大一部分”是“由于把犹太人对弥赛亚的期望转移到耶稣的历史中而产生”的，是作者“把一种并没有真正发生而是由他们编造出来的故事当作真正发生了的事情来讲述”的结果(60)。他称这种情况

为“无意识的捏造”或“无意识的传说文学”，认为它们在福音书中司空见惯。此外还有一种“有意识的虚构”，指作者明知某事不实，仍然讲述得津津乐道，比如耶稣使已死四天的拉撒路复活，这时其作者坚信不疑的是：“第一，耶稣就是复活和生命；第二，他在世的时候，必定象征性地把这一特点表现出来过”。在做出一系列分析后，施特劳斯断言，福音书中不论是“无意识的传说文学”，还是“有意识的虚构”，“都应当用神话这个词来描述”(61)。总之“并没有什么超人的或超自然的事情”发生过，仅仅是基督徒的信念“使一个比一个更为神妙的非历史故事像雨后春笋那样生长出来”(62)。特别值得一提的是，施特劳斯的神话研究带有鲜明的宗教改革目的，他说：“一种神秘的、表征圣恩的超自然的宗教，必然要带来一个高出于全体教徒之上的僧侣阶级。凡想把僧侣阶级从教会里驱逐出去的人，必须首先把神迹从宗教里驱逐出去”(63)。

与施特劳斯的《耶稣传》交相辉映，法国学者欧内斯特·勒南（Er-nest Renan，1829—1892）推出另一部引起巨大反响的《耶稣传》（1863）。区别于施特劳斯按专题对散布于耶稣生平中的各类神话进行逐一拆解，勒南的《耶稣传》用规范的传记体写成，作者将其对耶稣的理解写进主人公的生平事迹中，只是不时插入一些议论，表达他对某些问题的哲学思辨。一如施特劳斯，他也用“虚构的神话”为福音书中的超自然描写定性，宣称耶稣从未经历过神话式的降生、复活、升天等，也不具备施行奇迹的能力。他说：“耶稣只是行不由衷地成了施行奇迹者和驱鬼者……即使耶稣坚定地拒绝神迹，众人也会为他制造神迹。”所以，我们今天必须“以普遍经验的名义把神迹从历史中驱逐出去”(64)。施特劳斯盛赞这是一部“真实的自然主义的符合心理学和历史学严格规律的耶稣传”，“毫无疑问的是一部有价值的著作”(65)。

稍迟于施特劳斯的《耶稣传》，另一位德国学者路德维希·费尔巴哈（Ludwig A.Feuerbach）于1841年出版《基督教的实质》，提出一种人本主义上帝观：上帝不过是个幻象，实质是人的内在本质的对象化投射；离开人的存在奢谈上帝，必然会导致启示、秘迹和神话。(66)这一思想直接影响到马克思，致使他不久后写出《费尔巴哈论

纲》（1845）——此事标志着圣经神话所负载的犹太—基督教神学终于被人类学所解构(67)。

四、19世纪下半叶以降：汇入神话学研究主潮

自19世纪下半叶起，科学的神话学研究形成一系列流派，此起彼伏，蔚为壮观。神话的中心角色固然是神，神话学却无涉于神学，而自觉置身于人类学范畴中。1871年泰勒（E.Tyler）在《原始文化》中首次将神话宣布为人类学的研究素材，主张神是按照人的形象造的，神话乃是人“把自己生活中的事件带进神的王国”的结果(68)。圣经中的神迹奇事既已被还原为人间事件，圣经神话研究也就相应地成为科学神话学研讨的有机组成部分，且汇入近现代神话学研究的主潮之中。

以缪勒（F.M.Muller，1823—1900）为代表的“语言学派”提出“语言疾病说”，认为神话源于对语词初始意义的误解。受其影响，古德希尔（I.Goldziher）在《希伯来历史发展中的神话》（1877）中对一些圣经神话情节做出语言学考辨。与语言学派相对立的是“人类学派”，代表人物是泰勒和安德鲁·兰（Andrew Lang），泰勒提出万物有灵论（Ani-mism），主张神话是古代思想的遗留物；安德鲁·兰以“心理作用共同说”解释各民族神话的普遍相似现象，他们的理论被施密特（W.Schimidt）运用于圣经神话研究。

稍后又兴起“巫术和仪式学派”，把神话理解为巫术及仪式内容的语言表述或说明，代表人物是英国学者弗雷泽（I.G.Frazer）。弗雷泽在《旧约民俗》（1918）中详尽考察了多篇希伯来神话与古代近东巫术、仪式和民间习俗的关系，对其内容做出独特诠释。例如，《创世记》4：15称上帝惩罚杀弟的该隐四处流离飘荡，同时给他“立了一个记号，免得人遇见他就杀他”，这个“记号”的含义就能从“交感巫术原则”中推导出来。(69)半个世纪以后，迦斯特（T.Gaster）在《〈旧约〉神话、传说和习俗》（1969）中对弗雷泽的理论和方法做出修订和引申，使之焕发出新的学术生命力。

与此同时，一批被称为“现象学派”的现代学者也正面强调神话是

人类文明的早期成果，负载了原始宗教的真理，故应“回到事实本身”，对神话的“一般意识”或“纯粹意识”加以研究，这派学者包括卡西尔、莱乌、伊利亚德、保罗·利科等。卡西尔（Ernst Cassirer）在《人论》中把人释读为“符号的动物”，本质在于无限的创造力，并据此对神话、宗教等人类的“符号化活动”做出系统论述 (70) 。莱乌（Gerardus van der Leeuw，1890—1950）借鉴法国人类学家列维·布留尔的理论，认同原始思维在神话中的表达是“前逻辑”（pre-logical）的，但他不再批评原初的智力为“非科学”（nonscientific），而认为它是一个既行之有效又富于价值的心智过程，有其自身的合理性 (71) 。伊利亚德（N.Eliade）亦持此见，认同“神话讲述了一部神圣历史，叙述了发生于原始时代的事件，那是有关万物起源的虚构时代……；神话被视为神圣故事，却也是真实历史，因为它总与现实相关联” (72) 。保罗·利科（Paul Ricoeur）的《论象征》（1950）以伊利亚德早期著作为基础，对希伯来圣经予以深入研究，揭示出神话如何试图对最基本的人类经验做出解释，诸如人在圣者面前表现出的败坏、过失和罪性等。

“结构主义神话学派”以法国人类学家列维—施特劳斯（C.Levi-Strauss）和英国人类学家艾德蒙·利齐（Edmund Leach）为代表，认为神话的奥秘存在于其深层结构中，研究者应透过各种具体情节寻找其共同的结构原理，进而发现人类神话思维的普遍规律性。施特劳斯在《结构主义神话研究》（1958）中对古希腊俄狄浦斯神话做出新颖解读，其方法被利齐用来写作《作为神话的〈创世记〉》（1969），也被道格拉斯（M.Douglas）用来论述《〈利未记〉中的憎恶》（1966）。

与上述学派平行发展的还有“历史学派”，主张拨开神话世界的迷雾而寻索真实历史人物和事件。在圣经研究领域，该派学者对列维—施特劳斯等人的结构主义理论不屑一顾，而注重还原历史上的摩西和耶稣，重现摩西五经及福音书成书的复杂过程。五经成书史研究在威尔豪森（J.Wellhausen）的《以色列史论》（1885）中达到高潮，主张五经并非摩西手笔，而是在五六百年间（约自公元前10世纪至前5世纪）由以色列古史传说、宗教哲学论述和祭祀文书这三个层次的书

面文化传统，借助于4种底本资料渐次汇编而成。其中古史传说指较早出现的J底本和E底本；宗教哲学论述指公元前7世纪下半叶成书的D底本；祭祀文书指囚居巴比伦时期形成的P底本。这四种原始文献由于互异的历史条件在各自的时空中陆续编成，又在特定背景下犹如滚雪球般逐渐合并起来，最后由一位颇具才华的编订者汇纂成传世的五经。上述“五经底本假说”历时百余年研讨而臻于完善，从根本上颠覆了有关“摩西受神谕著五经”的传统神话说教。

近现代学者还注重从形式角度剖析神话，形成一个“形式批评学派”，以赫尔曼·衮克尔（Hermann　Gunkel，1862—1932）为代表。衮克尔摸索出一套“以考察圣经的口传文学形式为基础，把类型形式研究、历史判断、经文意图推测结合在一起的科学评鉴方法”(73)，早在1895年就发现，巴比伦人关于创造之神与混沌之神交战的神话提供了一种文学模式，被《创世记》第1章的作者用来描述上帝征服混沌势力的战争。此后考古学界在中东地区不断发现新的远古文献，其中1929年出土于乌加里特（Ugarit）的迦南文献最为著名，衮克尔便长于从形式角度对圣经文本与那批文献进行比较研究。他在《〈创世记〉评注·导言》（1901）中对“萨迦”（或“传说”）的类型研究被誉为现代形式批评的起点。他认为《创世记》的大半篇幅由萨迦构成，包括讲述世界起源和人类祖先的原始萨迦，和讲述以色列民族远古传说的族长萨迦(74)；二者均有神话性质，可称为“模糊的神话”（faded myths）。该学派其他学者也关注从西亚上古文献中寻索某些圣经纪事的形式渊源，取得一批重要成果，诸如齐尔兹（B.Childs）的《〈旧约〉中的神话与现实》（1960）、克劳斯（F.M.Cross）的《迦南神话与希伯来诗史》（1973）、麦克利（F.R.McCurley）的《古代神话与圣经信仰：圣书的变异》（1983）等。

德国马尔堡大学教授布尔特曼（R.K.Bultmann，1884—1976）倡导以“非神话化”（demythologizing）方法诠释福音书，消解其中的超自然元素而恢复耶稣的历史原貌，在当代学术界影响广泛。他把福音书的世界定性为“神话世界”，因其不同于“从古希腊开始就由科学建构和发展起来的一套世界概念，那种概念已被所有现代人所接受”(75)。既然耶稣信息的真正意义不是地域性而是普世性的，不是历史性而

是存在论的，我们就应当“摒弃那种仅仅由于希望保留其深层意义而持守的神话概念”(76)。由此他寻求消解福音书中的神话成分，远离一种基于经验主义的福音布道（kerygma），因为那种神话性世界观已无法为现代人的科学观念所容纳，现代人理应穿越其神话外壳，发掘出蕴含于其深层的思想精华。

余言

20世纪下半叶，圣经神话学研究继续向纵深发展，除上述情况外，较显著的动向还有：加拿大批评家诺思洛普·弗莱（Northrop Frye，1912—1991）将“神话—原型批评”推向峰颠；圣经神话与古代近东神话的比较研究更趋细致——这方面的工作是在宗教—文学史的宏大视野下进行的，其实是在追踪苏美尔、阿卡德、埃及、巴比伦、腓尼基、乌加里特以及波斯等民族神话对希伯来神话的影响，涉及《创世记》所载创世、人类起源、洪水、巴别塔等故事，《诗篇》和《约伯记》中的神话元素（如亚卫与原始势力的冲突），以及《但以理书》第7章中的神话意象等。这些研究使人类学的本真面目从圣经神话的奥秘场景中不断呈现出来，亦使圣经作为一部人类文化遗产的性质愈益清晰地彰显在世人面前。

符号学与当代圣经批评(77)

符号学对当代圣经批评发生了显著影响。符号的情况千差万别，研究者乃从不同角度对其分类。符号学是系统研究语言符号和非语言符号的学问，溯源于古希腊，历经长时期发展后在20世纪上半叶成为一门现代学科。莫里斯将符号研究分为语构学、语义学和语用学，它们均被运用于当代圣经批评。借鉴格雷马斯的叙事语法分析《犹滴传》，能得出一些新颖结论。

一、符号与符号学

人们生活在一个被各种符号包围，不得不运用符号发送及接收信息的世界上。据苏联语言学家别列津（Х.М.Березин）和戈洛温

（Б.Н.Головин）界定，符号（sign）是“社会信息的物质载体”(78)。这个定义规定了符号的三个特征：其一，具有物质性，能作为信息载体为人的感官所接受；其二，传递一种区别于载体本身的信息，如以十字架表示基督教信仰；其三，所传递的信息为社会大众所公认，而不只为个别人所理解。

由于符号的情况千差万别，研究者乃从不同角度对其进行分类。意大利符号学家艾柯（U.Eco）分出自然事件符号、人为目的符号、诗意表现符号三种类型；美国逻辑学家皮尔斯（C.S.Peirce）分出图像符号、标志符号和象征符号。王铭玉则依据符号能指与所指之间的“指谓关系”归纳出五大类：其一，征兆符号，系一类广义符号，或谓准符号，其媒介与信息之间有着天然的内在关联，如林中冒烟表明有火燃烧。其二，象征符号，系一类负载着既定文化信息的符号，那种信息众所周知，如鸽子口衔橄榄枝的图案象征和平。其三，指一类以视觉或听觉对象为信息载体的符号，如规范交通秩序的红绿灯、古代战场上的击鼓进攻和鸣锣收兵。其四，语言符号，是一种形、音、义的统一体，构成最重要的特殊符号系统和最基本的信息交流工具。其五，替代符号，指一类替代某些事物、现象或概念的符号，如数理化中的各种专用标记。(79)

符号学是以符号为研究对象的科学，是“系统研究语言符号和非语言符号的学问”(80)。现代符号学兴起于20世纪初期，有两个主要源头，一个在美国，以皮尔斯为代表，称符号学为semiotics；另一个在欧洲，以索绪尔为代表，称符号学为semiology。时至20世纪下半叶，符号学成为国际性的学术领域，为哲学、语言学、逻辑学与符号学的跨学科研究提供了不可或缺的理论和方法论。组建于1969年的“国际符号学协会”（International Association of Semiotic Studies）用“符号学”指代“对任何符号系统进行的不依赖语言学的研究”，认为该学科的研究对象包括：动物交流方式、嗅觉记号、触觉交流行为（如亲吻）、音乐代码、自然语言、公式化语言，以及文化符码（如各种礼仪系统）。(81)

二、符号学思想传统回眸

符号学固然兴盛于当代，其源头却能上溯到古希腊。希腊人用Semeiotikos指代因解释征兆被杀者，医生以其说明病人的体征。由此，希腊名医希波克拉底（Hippocrates）被尊为“符号学之父” (82) 。柏拉图在《克拉底鲁》中论及事物与其名称或名字之间的关系，认为名称只是一种工具性符号，不能说明事物的本质，只能用以表示其形式，故修订或更改名称无涉于事物本身的真理性价值。亚里士多德的《诗学》和《修辞学》均涉及语言符号问题，主张对有意义符号和无意义符号加以区分。公元3世纪初的哲学家兼历史学家塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus）在其著作中提到“解释征兆者”（Semiotician），谓之能依据所见的征兆进行推理。依其记载，斯多葛派哲人曾论及相互关联的三种东西：可指之物（what signifies）、被指之物（what is signi-fied）和真实之物（reality），可指之物是诸如“狄翁”（Dion）的声音，被指之物是人们听到那个声音后所理解的东西，真实之物则是那个外部的存在者，比如狄翁本人。 (83) 其中“可指之物”类似于现代符号理论中的“能指”，“被指之物”类似于“所指”，“真实之物”类似于“指涉”——可见早在斯多葛派哲人那里，所谓“语义三角形”就成为研究的对象。

嗣后，奥古斯丁在《论基督教教义》中对符号问题进行了相当深入的探讨。在他看来，符号是用来表示其他事物的事物；符号本身是事物，但并非每一事物都是符号；讨论事物考虑的是事物本身，讨论符号则考虑用作符号的事物所象征的东西；语词只能用作其他事物的符号。他还分别探讨了自然符号、约定俗成符号、语词符号，以及陌生符号、意义不明确符号的特征，对符号学的发展做出一些原创性的贡献。 (84) 中世纪经院哲学家曾就“唯名论”和“唯实论”的是非正误展开争论，其中唯名论认为，只有具备独特品格的事物才是实在的，名称是事物的概念，产生于事物之后。唯名论者奥卡姆（W.Occam）提出，存在于人心之外的是个别事物，存在于“心灵和语词”中的是有关那些事物的符号，不能把它们当作个体以外或先于个体事物存在的东西。这里对符号与事物的关系做出了合理解释。

在近代思想史上，洛克（J.Locke）率先使用“符号学”（semeiotik）一词，成为研究符号问题的先驱者。他在《人类理

解论》中将知识分成哲学、伦理学、符号学3大类，以11章的宏篇论述作为符号的语词，涉及语言符号的性质、类型及其与思想观念的关系等。莱布尼茨（G.Leibniz）致力于数理逻辑的开创性研究，试图创造一种比自然语言更精确也更合理的通用语言，将其引入逻辑推理，以消除自然语言的不规则性，他因此在符号研究史上做出显著贡献。继之，康德在《实用人类学》中分出符号、自然符号和奇迹符号，分别予以深入分析。

三、现代符号学一瞥

如前所述，现代符号学的开创者是皮尔斯和索绪尔，他们几乎同时提出“符号科学”的概念。皮尔斯把通过符号推理获得意义的过程看作一种哲学逻辑，认为“逻辑学在一般意义上只是符号学的别名，是符号之带有必然性的或形式的学说”(85)。索绪尔在《普通语言学教程》中认为：“我们可以设想有一门研究社会中符号生命的科学，它将是社会心理学的一部分，因而也是整个心理学的一部分，我们称它为符号学。它将告诉我们符号是由什么构成的，受什么规律支配。”(86) 相比之下，皮尔斯偏重于符号的逻辑功能，索绪尔则强调了符号的社会功能。

关于符号的构成，皮尔斯指出3种成分：代表者（representation）、对象（object）和解释项（interpretant）。代表者可以是实物、感官印象或思想，能“在某些方面或以某种能力代表某种事物”(87)；对象是符号所代表之物，可以是某种实体，如前文提到的“狄翁”，也可以是头脑中的想象物；解释项指符号在人脑中唤起的认知、心理效果或思想，三者构成三位一体的关系。索绪尔则割裂符号与外部世界的联系，主张符号仅仅由“能指”（signifier）和“所指”（signified）构成，“能指”是那个由音响或书写体现的符号，“所指”是能指代表的意义或概念。索绪尔自然不会忽略符号在外界中的对应物，而称之为“指涉”（reference），但由于“指涉”关系到不同时期、地域、民族的多种文化现象，涉及太多的异质成分，他便将其悬置起来，而专注于语言符号的能指和所指。至于能指和所指之间的关系，索绪尔认为是任意的或约定俗成的，例如，“羊”这个符号既能用

来指羊，也能用来指牛或马，究竟指什么要依据众人的惯例。

较之符号的构成，现代符号学更关注符号发挥其功能的过程。在皮尔斯看来，这一过程乃是在三位一体关系的范畴内，代表者令解释者在其心中对对象加以解释的过程，亦即符号对解释者的认知发挥作用的过程。由于解释的本身离不开符号，这种解释又能引起另一个解释，以致符号发挥功能的过程是永无止境的。但在索绪尔那里，符号发挥功能的过程是一种静态关系，即能指（音响形象）与所指（概念）之间的关系表现为音响形象通过心理联想意指其概念的过程。为了与符号的构成相区别，在这里，索绪尔分别用signal和signification表示符号发挥功能过程中的能指和所指[(88)]。在上述任意性原则之后，索绪尔又提出“线性原则”，称语言符号是在时间链条上展开的，符号与符号之间只能按先后顺序组合成一条直线，并通过相互之间的联系而获得价值[(89)]。

在皮尔斯和索绪尔奠定的理论基础上，罗兰·巴尔特的《符号学原理》于1964年问世，标志着现代符号学成为一门独立学科。此后数十年，符号学的观察对象从语言符号拓展到多种非语言符号，形成一系列相关研究方向。1976年艾柯出版《符号学理论》[(90)]，论及当时出现的多种分支学科，包括动物符号学、嗅觉符号学、味觉符号学、医学符号学、运动和动作符号学、音乐符号学、文化代码、大众传播符号学等。

关于符号研究的分类，现代学术史上最具影响力且被广泛采用的理论是由美国学者莫里斯（C.W.Morris）提出的。他在《符号、语言和行为》[(91)]（1946）一书中主张，符号涉及3方面的关系：其一，符号与符号的关系，指“符号意义的形式方面或形式意义”，简称“MF”；其二，符号与对象的关系，指“符号意义的存在方面或存在意义”，简称“ME”；其三，符号与人的关系，指“符号意义的实用方面或实用意义”，简称“MP”。符号的完整意义等于上述3方面意义的总和，即M = MF + ME + MP。与符号化过程中的这3项关系相对应，莫里斯析出3个符号学分支学科：其一，语构学（syntactics，亦译句法学），考察符号之间形式上的相互关系，而无视社会因素，无涉符号

与其所指物之间的关系；其二，语义学（semantics），研究符号与从符号使用中抽象出来的意义之间的关系；其三，语用学（pragmatics），既研究符号对人的功能，也研究人对符号的创造和运用方法，涉及对符号心理学和社会学特征的探讨。莫里斯对符号发挥功能的过程做出一种行为分析，称之为某个符号（sign）在某些特定条件（或语境，context）下，使解释者（interpreter）对某个对象（指含义，signification）产生了以特定方式（即解释项，interpretant）做出反应的意向。以蜜蜂的舞蹈为例，莫里斯称那种舞蹈本身为符号，受到舞蹈影响的其他蜜蜂们为解释者，蜂箱的所在地是语境，那些蜜蜂做出反应的方式是解释项，致使蜜蜂们做出反应的原因（对食物或新蜂箱所在地的寻索）是含义。(92)

如果说前结构主义和结构主义阶段的符号学家往往强调符号学与语言学及哲学的关系，那么，当代符号学便倾向于摆脱过分依赖语言学的局面，转而关注包括文学艺术及其他文化领域在内的意指系统。将符号学原理用于文学艺术研究的早期代表是德国哲学家卡西尔，他把人界定为“符号动物”，将神话、宗教、语言、文学、艺术、史学、科学等人类文化产品均视为符号运用行为的成果。他的女弟子苏珊·朗格进而剖析了各种艺术符号的特征，称艺术为情感的符号，为人的内在生命赋予了形式。俄国形式主义理论家雅各布森用符号学论证文学语言的独到特征：“诗的功能在于指出符号与指称不能合一……除了将符号与指称合一的看法（A即A1）之外，我们尚须意识到这种合一之不足（A非A1）。而这种对立是关键性的，没有这种对立，符号与客体的联系就变得自动化了。”(93) 可见符号在“诗性”语言中与其对象是脱节的，与其所指者的正常关系已被打乱，这种见解以符号学概念诠释了“陌生化”理论。法国学者格雷马斯（A.J.Greimas）的符号学带有鲜明的文学理论意味，在他那里，文学分析模型成为论证符号学的基础，符号学策略则贯穿于运用叙事语法剖析文学文本的过程中。

四、符号学在当代圣经批评中的运用

符号学研究方法经常出现在当代圣经批评实践中，只是对它的运用有时是自觉的，有时是无意识的。下面试依据莫里斯的分类法举例

说明。

莫里斯的语构学着眼于语言内部关系，即符号与同一符号系统内部其他符号之间的关系。这种关系赋予符号一种“言内意义”（syntactic meaning，亦即语构意义），通常表现为作家利用文学语言在音韵、语法、词汇上的某些特点，巧妙地达到某种特殊的修辞效果。反过来，研究者剖析这种关系而发掘出符号的言内意义，揭示出作家的修辞技巧，便是在从事语构学的符号学分析。这种分析活动屡见于圣经学者笔下，如罗伯特·奥特论及《撒母耳记下》22：5—6的两行诗时，称“其句法显示为一种双重交叉形式：环绕—波浪—急流—惊惧；绳索—缠绕—临到—网罗。在第一行，表现周围状态的动词结构涉及外在性术语、能使人堕入陷阱的死亡力量，以及起交叉作用的内在性术语（顺序为a—b—b—a）。到了第二行，这个顺序被颠倒过来（成了b—a—a—b）……这是一种文雅的变式，意在避免单调乏味的重复……强化某种被刻意表现的落入陷阱的感觉”(94)。又如，加百尔在《作为文学的圣经导论》中联系大量选文，逐一考察了作者娴熟运用的夸张、隐喻、象征、寓言、拟人、反讽、双关等修辞技巧，(95)对所涉语言符号的言内意义做出精彩剖析。

莫里斯的语义学关注符号的“所指意义”，即符号与所指对象的关系；所指的对象可能是某种实物，也可能是某种行为、过程、性质、现象等。凯尔德（G.Caird）在《圣经的语言和意象》（1980）中辨析了《以弗所书》及《歌罗西书》中“奥秘”（mysterion）一词的含义，认为该词在那两部书中的内涵有所不同，其间的差异曾导致一批歌罗西信徒质疑保罗的使徒身份和权威性。(96)沿着相似的路径，洛乌（J.P.Louw）在《新约希腊文的语义学》（1982）中提出，《约翰一书》2：1中的paraklētos有“助手”（helper）之意，指的是基督；《启示录》12：3中的drakōn意谓“龙”（dragon），指的是魔鬼。(97)

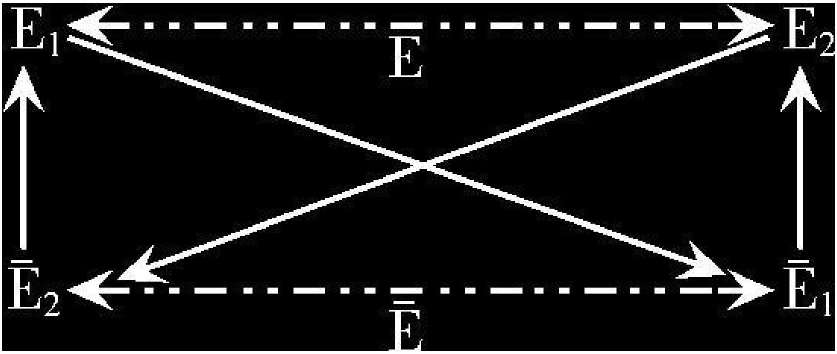
从希腊文drakōn到英文dragon采用了音译法，自然是无可非议的，而中文圣经将该词译成“龙”，却招致严重的质疑。钟志邦在其论文《再思罗伯特·马礼逊所译‘龙’字的问题》(98)中回首了这桩圣经汉译史上的公案。1823年来华传教士马礼逊在其汉语圣经译本《神天圣

书》中将《启示录》12：3的drakōn译成“龙”，此后将近200年，包括出版于1919年的和合译本在内，所有汉语译本都沿用了“龙”的译法，直到不久前发行的新约和合本修订版（该版本只为《启示录》12：3加上一个注释：“龙：原文音译杜拉根，指万恶之兽。”）。然而，“龙”这个译名在语义学上无疑是不恰当的，在文化上对中国民族文化传统更是大有冒犯之嫌。“龙”自汉代起就是中国皇帝“天子”的象征，“龙的传人”乃是所有中国人的自诩称谓。但此译名既然已进入和合译本，该译本在海内外华人信徒中又迄今拥有无以复加的权威性，欲对其做出更改就是极其困难的。如何解决这一难题？钟志邦建议，在找到一个更合适的汉语译名之前，不妨将其音译为“得拉根”。事实上，音译不失为一种解决译名问题之策，马礼逊等传教士曾将圣经神话中的海中巨兽leviathan音译为“利未亚丹”[(99)]，一些西方汉学家也依据语音移译中国文化关键词，如tian（天）、ren（仁）、yi（义）、li（礼）、qi（气）等。由此可见将希腊文drakōn译成中文术语“龙”，实在涉及一个典范的语义学问题。

莫里斯的语用学处理的是符号与符号使用者之间的关系。在语言运用过程中，符号与语言活动的参与者（说者、写者、听者、读者）之间会形成某种关系，参与者对符号不可能漠不关心，而会注入自己的主观态度，那种态度又会经由符号转移到它的所指的事物上。语用学便通过分析其间的关系，考察特定语言符号的意义和功能。据《马可福音》4：24载，耶稣对门徒说：“你们所听的要留心。你们用什么量器给人，也必用什么量器给你们，并且要多给你们”。马尔登（P.Maartens）认为，此处“你们所听的要留心”本是一种追求语言符号对聆听者实现特定表意功能或发生某种影响的言说行为，倘若门徒接受了耶稣的告诫，他的预期目的就能实现。《马可福音》16：8称，几个女门徒听到耶稣复活的消息后，“她们就出来，从坟墓那里逃跑，又发抖，又惊奇，什么也不告诉人，因为她们害怕”。在马尔登看来，这句话所关注的乃是语言符号对隐含读者的影响效果，它所面对的是“由复活之主统治的读者”：女门徒们因耶稣复活的消息而“惊奇”、“害怕”，这种强烈的情感反应必定会感染他们，为其信念带来希望，使其信心得以增强，“即便在遭受迫害、压迫和苦难之际，也要

锲而不舍”。(100)

五、《犹滴传》的符号学解读(101)



格雷马斯的叙事语法以索绪尔的符号学为基础，对叙事话语的表现层、中介层、内在层分别做出分析。其中表现层指义素(102)层上的角色模式，广泛采用了二元对立范畴作为分析的前提和方法。中介层是在角色模式基础上形成的叙事程序，进而推演出整个故事的叙事模式。内在层是结构的深层模式，不仅包括叙事的普遍结构，还包括人类思维或行为的潜在结构。(103) 在此层次，格雷马斯引入著名的“符号学矩形图”分析法，声称“符号学矩形图即任何语义范畴联结的视觉表象；当意义的初级成分被定义为至少两项间的关系时，它只基于语言聚合轴特有的一种对立区分法”(104)。其基本意思是：如果意指E在其最初被理解的平面上是一个语义轴，则它就有与其相对立的 $\bar{E}$ 项，即E的矛盾项。如果语义轴E（内容的实体）在内容的形式平面上有两个相反的义子(105) $E^1 \longleftrightarrow E^2$，则这两个义子就有其矛盾项存在：$\bar{E}_1 \longleftrightarrow \bar{E}_2$。于是意指的基本结构可以表现为一个矩形，图示(106)如下：图中符号之间的意思是：E^1 与E^2、$\bar{E}_1$ 与 $\bar{E}_2$ 是两组对立关系，E^1 与 $\bar{E}_1$、E^2 与 $\bar{E}$ 2 是两组矛盾关系，而E^1 与 $\bar{E}_2$、E^2 与 $\bar{E}_1$ 是两组蕴含关系。从中可见格雷马斯把二元对立原则扩展成了四元对立原则。研究者把这一矩形方阵当作意义构成模型，用以说明表现层上的所有意义组织，表示叙事结构中诸意义制约因素之间的相

互作用。语义方阵的确立能使分析对象的意义聚合关系得到充分描述，让人们清晰地看出文本内容层面上的聚合关系。下面从叙事话语的表现层、中介层、内在层分别展开对《犹滴传》叙事话语的研究。

运用格雷马斯的行动元模式分析，在叙事话语的表现层，《犹滴传》的女主角犹滴在高昂的爱国热情驱动下，试图将其国家和民众从敌军兵临城下的危机中解救出来，她得到民众的热烈拥护及其忠实女仆的帮助，但也遭到强悍敌手何乐弗尼的反对。这时主体是犹滴，客体是犹太人的国家利益，发送者是犹滴的爱国热情，帮助者是伯夙利亚城的军民，也包括城内的异族首领亚吉奥，反对者是何乐弗尼及尼布甲尼撒帝国的附属国家，接受者是伯夙利亚城的民众及其圣殿等。这一分析使文中的人物关系清晰明朗化，为进一步认识其含义做出铺垫。作者选取一位地位低下、手无寸铁的软弱女子为主体，使故事主题更加鲜明：上帝要借软弱者拯救其子民。

划分叙事角色之后，应确定叙事程序以发现故事的叙述模式。格雷马斯用“径”（parcours）(107) 指称话语中诸元素之间有向的和直线的配置，表示从其中一点途经中间区域到达另一点的动态进程，同时用叙事径（parcours narrative）指由诸叙事段组成的分层系列。他将其表述为如下符号公式(108)：

$$NP = F〔S^1 \rightarrow (S^2 \cup OV)〕$$

$$NP = F〔S^1 \rightarrow (S^2 \cap OV)〕$$

其中各符号的含义是——F：函数关系；S^1：动作主体；S^2：状态主体；O：客体；V：价值（客体具有的、被赋予的价值）；〔 〕：动作的陈述；（ ）：状态的陈述 ；→：动作函数（由逻辑运作层次的变换产生）；∩：合取的运作关系，表示作为动作结果的最终状态；∪：析取的运作关系。在此，合取与析取这两种运作关系代表价值的获得和失去。

《犹滴传》中的叙事程序能简化为两个：

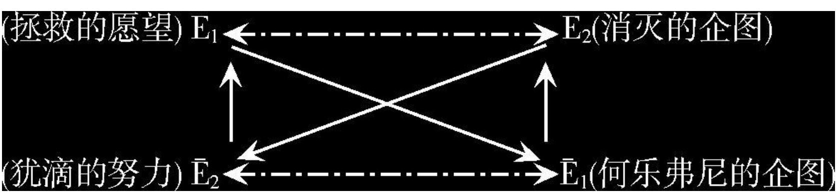
1.$NP = F\lbrack S^1 \rightarrow (S^2 \cup OV)\rbrack$

这是第一个叙事程序，为析取的运作关系。《犹滴传》中对应的故事为：犹滴为拯救国家及其民众，假扮成从伯夙利亚逃亡的避难者至何乐弗尼的军帐中。在此阶段，犹滴由伯夙利亚城的居民变成何乐弗尼的帐中客。故事情节由此而转变，使主体的运作关系成为析取关系，客体被赋予的价值出现了失去的危险。由于犹滴的计谋是利用其自身的性别优势使何乐弗尼处于被动地位，读者只能通过对下文的阅读才能了解故事的演变，所以故事程序表面上转换成了析取关系。

2.$NP = F\lbrack S^1 \rightarrow (S^2 \cap OV)\rbrack$

这是第二个叙事程序，为合取的运作关系，主要讲述犹滴在何乐弗尼军帐中假装避难者，骗取其信任。她利用自身的美貌诱惑他，用美酒把他灌醉，杀死他。继而她带女佣逃回伯夙利亚城，领导武装军民迅速反攻并洗劫军营，获得最终胜利。在这一叙事程序里，故事情节突变，主体运作由原来的析取关系转向有利于以色列的合取关系，客体被赋予的价值又重新获得。合取的运作关系意味着运作结果的最终状态，于是故事进入尾声。

最后是对故事深层意义的探索，亦即对内在层含义的问询。在此，格雷马斯的语义矩阵能较好地说明其含义。下图用E^1 表示犹滴拯救其国家和民众的愿望，用与E^1 对立的E^2 表示何乐弗尼消灭以色列的企图；在与E^1 、E^2 矛盾的另一个语义轴上，用$\bar{E}_1$ 代表何乐弗尼消灭以色列的企图，它与犹滴拯救国家及其民众的愿望E^1 相矛盾，同时用 $\bar{E}_2$ 表示犹滴拯救国家的努力——



这个语义方阵图表明，故事的意义在于犹滴在其帮助者的协助下，经过与反对者的斗智和抗衡，终于实现了自己的愿望，而外邦人何乐弗尼则归于失败。这一结果再次证明以色列上帝的伟大和万能，及其对以色列的恩宠，从而使“上帝以弱者挫败强者” (109) 的神学命题得以彰显。

德里达与圣经文学解构批评 (110)

解构主义提示人们注意语言再现事物、传输意义的局限性，包括语言本身的不稳定性、其状物表意的不确定性，乃至其自我颠覆的可能性。这种理论被用于解读圣经，在当代圣经文学批评界展示出一道别样景观。

一、西方圣经文学解构批评扫描

20世纪80年代初期，以“德里达与圣经研究”为专号的《赛迈亚》（Semeia）第23期率先完成破冰之旅，带动解构主义圣经文学批评的相关成果源源产出，如菲力普对《马太福音》第13章的解构性阅读、米斯科的《〈撒母耳记上〉文学解读》、莫尔的《后结构主义视域中的〈马可福音〉和〈路加福音〉》等，以及见于《赛迈亚》第51期（“后结构主义批评与圣经”专号）和第54期（“用于阐释的后结构主义”专号）的两组论文。上述著述均指出对圣经文本予以充分批判性阅读的可能性和必要性，但这种阅读视角却遭遇严重质疑和阻力，因为它给传统释经观念带来显见的危机——解构主义起步于对圣经神圣性、独一无二性和权威地位的挑战和消解，势必引导研究者将圣经在西方文化中的核心位置与逻各斯中心主义的形而上学传统融会为一。在解构主义者看来，《约翰福音》卷首的纲领性论断“道就是上帝”不啻为全部问题的总根源！

解构主义的圣经文学批评实践有两种主要路径。首先，将解构主义与政治—意识形态分析相联系，对一些根深蒂固的圣经观念予以深度质疑和剖析。一部早期著述是贝洛的《〈马可福音〉的唯物论解读》 (111) ，该书兼从德里达著作和当代西方马克思主义理论中取材，

通过剖析犹太教如何将“罪”既理解为污秽又理解为负债，表明在《马可福音》的一些章节，那种古代宗教理论曾遭到早期基督教作者的拆解。这类成果中的一组论文载于《赛迈亚》第59期（“圣经文本的意识形态批评”专号），从中可见圣经解构研究带有显见的意识形态批评性质。以戈特瓦尔德的《〈以赛亚书〉第40—55章的社会阶级和意识形态》为例：区别于解经家主张《以赛亚书》第40—55章表现的是“复兴与救恩”，涉及上帝“甚至能利用外邦君主居鲁士完成其历史计划”[112]，戈特瓦尔德运用唯物史观指出，《以赛亚书》中的那些章节乃是一种斗争武器，被囚居于巴比伦的犹太精英用于维持其民族文化身份，并开拓他们的政治未来。他们谋求借助于书中那些振奋人心的“过度修辞”，激励同胞参与一种拥护波斯政权的运动，借以促进本民族的政治复兴。[113] 可见该篇论文对传统释经学具有不言而喻的解构功效。此外，罗兰·波尔探讨了詹姆逊政治批评理论对圣经解构研究的应用价值[114]；米克·巴尔从《士师记》中分解出三个女人被杀害之事，又分解出与其对应的三个女人杀死男人之事，尖锐解析了贯穿于其间的父权制文化系统。[115]

解构主义圣经批评的另一种路径体现于一批神学家的著述中，如泰勒的《在语境中解构：文学与哲学》[116]、哈特的《符号的入侵：解构、神学与哲学》[117]、卡普托的《德里达的上帝记忆》和《不可能者的使徒：德里达与马西翁的上帝概念与赠礼概念》[118]等。这批著作皆致力于探讨德里达的宗教理念，如他对“无宗教之宗教”的论述，他对反本质主义之“差异”、“踪迹”理论的辨析，他作为一个“信仰者”（man of faith）所发现的启示和弥赛亚声音等。这几位神学家对德里达著作运用得顺心遂意，均热衷以某种抽象化和思辨化笔触综合议论“圣经宗教”（biblical religion），而不常述及圣经文本。在某种程度上，这种做法与德里达本人对经文的关注及其对文本内部批评的重视南辕北辙。卡普托精心汇编了德里达对圣经先知书的零星论述，以示先知们那些彰显伦理一神论的激扬文字证实了“圣经宗教”的公义性质，但在舍乌德看来，其做法游离于德里达的本义，而于无意中传达了圣经学者的普遍理想，比如，某位熟悉阿摩司那烈火般预言的人也许热衷于将德里达言论用于某种更为恒常的用途[119]。至于德里达

本人对他们的反应——更多地是一个理论大家“结庐在人境，而无车马喧”的淡定和洒脱。

二、德里达的圣经文学解构批评

德里达对圣经有所偏爱，甚至因此在某种程度上调整了学术研究方向，其文笔也由于或隐或显地运用圣经典故而别具一种活力。他常以某种带有神秘意味的格言式短句模仿圣经，如谓“我无须聆听就闻知，我无须理解就明白”(120)，颇似对以赛亚之言“你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得”（《以赛亚书》6：9）的逆向摹写。又如他对保罗自辩语气的戏仿：“我并不需要我所渴求的。”(121)作为当代犹太裔学者群体(122)中的一员，德里达擅长将圣经文本中的一些语词——诸如启示、救赎、割礼、弥赛亚、以利亚、示播列(123)等——稍加变形后呈现于笔端，论证其一己之见。他相当开诚布公地表示，希望“在圣经的空间或遗产中阅读并写作”，因为“所有的一切，包括所有东西及其剩余之物，都在圣经里”(124)。按照一种拉比传说，早在世界被造之前，最初的希伯来圣经“托拉”就与上帝共存：“他［指圣者］查阅托拉，创造了世界。”(125)德里达解读犹太作家雅比斯对此论断的诠释时说：“所有与那部书相联系的一切……都是在那部书里产生的。”各种摆脱它的企图都必定回归于它：“从那部书里浮现出的东西依然在其内部，因为用雅比斯的话说，并非那部书在世界上，而是世界在那部书里。”(126)进而，“即便上帝亦如此，因为他也在那部书里”(127)。

既然圣经对德里达而言如此重要，当人们发现其解构理论的首要术语“异延”（différance）与圣经遗产有着千丝万缕的关联性时，就不会诧异了。在德里达著作中，“异延”经常以“科拉”（kh8ra）为代名词，“科拉”涉及某种比先验更早的状态，也意味着某个地方，“空虚混沌”、“深渊”、“上帝”、“创造”之类概念就是在那里形成的。卡普托的研究表明，“科拉”继承了圣经遗产，是一种基于创世故事的创造性想象。在德里达看来，没有什么地方能被明确称为边缘，没有预定界线的开始或结束，没有绝对意义的原初，也没有清晰可辨的目的。所有一切都被事先嵌入“异延”中，它们或许从自己的空间里穿行出来，被

镌刻到另一个意义的矩阵中，却无可避免地落入那作为原型的古老空间的网罗里。这是一种与时间同样古老的非起源状态，一种肇始于时间、超越于思维的原型空间。对德里达而言，所谓存在物，实即组成这个世界的各种特殊个体，它比世界、生命、自然、历史都更古老；只有进入这种境域，才能对“科拉”或“异延”的性质有所感悟。(128)

据说有一次，德里达回答卡普托的提问时把圣经称为一片“开放性区域”，宣称从那里他能得到最需要的激励，就像从柏拉图那里能得到的激励一样。可见，正如追求回到西方哲学的鼻祖柏拉图，他也渴望回到西方宗教文化的源头圣经。然而他并不以为圣经能带来“稳固”或“安定”，反而主张就人们神往的稳定性而言，圣经具有潜在的破坏性：

> 在人们称之为宗教——诸如犹太教、基督教、伊斯兰教或其他宗教——的那种事物内部，一再出现各种各样的紧张态势，如同潜隐着分裂的火山；其中的文本，特别是先知们的文本，无法被调控为一套制度、一个实体、一种系统。(129)

正是基于这种认识，德里达选出两段最典范表现出自相矛盾和分裂破坏性质的圣经文本，去申述他的解构性思考。一段是载于《创世记》第22章的亚伯拉罕祭献以撒故事，他在《死亡祭礼》中反复探究了该故事所呈现的伦理与信仰彼此对立的困境：从人的基本理性出发，亚伯拉罕献出儿子就是杀死儿子，即便出于信仰的动机也违反人类的普遍伦理。对这篇纪事，克尔凯郭尔在《恐惧与颤栗》中提出，亚伯拉罕能凭借“信仰的跳跃”将普遍伦理悬置起来，而进入直面上帝的信仰境界，在一种“非此即彼”的选择中承受上帝以祭献以撒对他的考验。(130) 德里达则反唇相讥：

> 无疑，这则故事是骇人、粗俗而没有想象力的：一个父亲准备置自己的爱子，无可替代的爱子于死地，而这只是因为那个他者，是那个伟大的他者要求他或者说命令他这样去做，但没有给出哪怕一点解释。一个杀婴的父亲对他的孩子与家人隐瞒他打算去做的事情，自己却不知道是为什么而隐瞒，难道还有什么比这更糟糕吗？与爱、人性、家庭或道德相比照，还有什么奥秘比这更令人颤栗吗？(131)

在德里达笔下，被信徒顶礼膜拜的上帝只是一位令人“恐惧与颤栗”的“他者”：他秘密、隐藏、与人分离、不在场、充满神秘；“他做出决定，但不显明其理由；他命令亚伯拉罕做出最残酷、不可能也不

可理喻的行为——献出其独生子以撒作为祭物”。至于世人，“我们在神的手中，在神的注目之下，我们看不到他，也无从知晓他的旨意，更无从知道他将要下达的决定，亦不明了他要如此或如彼、要我们生或死、得救或灭亡的原因”[132]。这使人与上帝处于全然隔膜和对立的状态中，人无从了解上帝的动机，对由上帝预定的命运茫然无措。

德里达考察了福音书对门徒所负仇恨义务的规定，分析了其中体现的伦理与信仰的冲突。他认为《路加福音》14：26是一句“让人震惊”、“充满悖论”的经文：“人到我这里来，若不恨[133]自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹，和自己的性命，就不能做我的门徒。”其间的逻辑是，为了信仰，“我必须仇恨、背叛我自己的至爱……我出于爱他们而必须仇恨他们……但这种仇恨不可能是仇恨，它仅仅是向爱祭献爱”[134]。就亚伯拉罕而言，他只有绝对背叛自己的独生子，才能确保对上帝的爱，然而由爱上帝制约着的背叛在本质上竟依然是爱。这种逻辑引出德里达对亚伯拉罕做出献子决定时是否负责任的思考：

> 亚伯拉罕的决定是绝对负责任的，因为它在绝对的他者面前对其自身负责。具有悖论意味的是，它也是不负责的，因为它既不受理性引导，也未受在人类面前、在普遍法庭上的法律面前合理化的伦理支配。所有的一切都指向同一个事实：一个人在他者面前、在他者们面前、在他者的他者们面前，不可能同时是负责任的。[135]

由于亚伯拉罕断然“以绝对的方式去回应绝对的义务”，他的本真性情必然遭到严重扭曲和异化。历来的悲剧英雄都会言说、会分享、会哭泣、也会抱怨，阿伽门农王与妻子克吕泰墨斯特拉及其女儿伊菲格尼亚就曾共同恸哭哀号，他们从中总能得到慰藉。而亚伯拉罕却“既不能说，也不能怜悯；既不能恸哭，也不能哀号”。他如果“变得可以理解，能令人信服地说明理由，可能就已屈于……一般伦理的诱惑而远离责任”；也就不是那个“与独一无二的上帝有着独一关系的亚伯拉罕”了。进而，历来的悲剧英雄都是伟大且令人赞赏的，亚伯拉罕却从未被视为英雄，“他没有让我们落泪，也没有激起我们的赞赏；而是让人惊愕地恐怖，这恐怖同时也是一个秘密”[136]。

德里达深入辨析的另一篇圣经文本是《创世记》11：1—9的“巴

别塔”叙事，他称之为“源头性神话、隐喻的隐喻、叙述的叙述、翻译的翻译”，不仅述及“言说之不可或缺的多样性”，表明翻译的在所难免又无以成功，而且示意在既定的神圣秩序中，欲成就、汇总、充盈、终结某件事的愿望是异想天开而绝无可能的。他的思考汇聚于其《论巴别塔》中，亦见于其《他者之耳》的一些片断。他以严肃审慎的态度落笔行文，得出的结论却与古今绝大多数圣经学者都南辕北辙，一如他所言：“我们以为自己了解了那个故事，然而我相信，精细的重读总还在我们的兴趣中。” (137) 此语使人对诺里斯的提示发生共鸣：在德里达那里，“解构是一种极其细腻的文本细读。” (138)

德里达特别强调依据希伯来原著阅读巴别塔叙事的重要性：“那个故事的异常奇特之处，乃在于对具体行为的讲述是作为一种声音，在一种本身蔑视翻译的语言中呈现的；这种圣经之音所述之事无法被转换到另一种语言中，除非遭遇实质性的亏损。” (139) 析言之，巴别塔叙事讲述了多样性母语的起源，涉及闪族人 (140) 企图通过造塔为自己命名，创建一个帝国，将其语言推行到全世界，进而强化那种语言的普世性。德里达论述道：（他们）“意欲为自己取一个名字……以便在那里聚集（‘免得我们分散在全地上’）。即如某种统一的位置，那名字既是一种语言也是一座塔，既是某个人也是他者，还是兼为他者的某个人。上帝惩罚他们，因其竟敢如此为自己担保一种独一无二的万能谱系。” (141) 德里达援引能佐证其见解的经文，以示《创世记》是如何汇编成书的（似乎书中内容都为这种构思所制约）：筑造一座塔、建立一个城、传扬一个名字、聚拢一种关系。

那么上帝如何实施其惩罚呢？德里达采纳了十分罕见的仇拉奎（Chouraqui）译文——“他【上帝】称他的名字为‘巴别’，意思是‘变乱’”（he proclaims his name Babel，Confusion） (142) ，主张上帝本来就有“唯恐天下不乱”的狭隘本性，出于对闪族人的妒忌和怨恨而实施惩罚，变乱其言语，使之难以彼此沟通、交流、协助、合作，不得不分散到世界各地。倘说“巴别”作为地名记述了那件事的后果，则其作为上帝之名就隐喻了那件事的起因：世间的混乱原本是由一个天性趋乱的上帝造成的。在德里达笔下，上帝在忌恨闪族人只说单一语言之际，还粗暴地令其崇拜他的名字。德里达将“巴别”与希伯来圣经中

的上帝之名YHWH联系起来，声称正是那个不能发音的神圣名字君临于建塔者，中止了他们雄心勃勃的工程，阻挠了“他们的语言借助于暴力和强权推行到世界其他地区”(143)。

在巴多罗买（Craig G.Bartholomew）看来，德里达显然不打算在希伯来圣经的语境中剖析巴别塔故事，比如圣经兼述挪亚三子闪、含、雅弗的后裔，德里达却无视另外两族而独议闪族人；历代释经家多将巴别（Babel）解读为“巴比伦”（Babylon）的变体，以其喻指“上帝之门”（Gate of God），是世人企图以高塔为登天之门却终归失败的象征，德里达则魔术师般地从中变幻出一座语言和翻译的迷宫(144)。

三、对圣经文学解构批评的反思

德里达的解构主义方法涉及一种复杂而细致的文本考据，所针对的往往是历来被确认为承载着西方思想传统的首要文献，比如希腊哲学著作和圣经。某种近距离阅读有助于揭示意义死角（aporia），即文本中尚未被解开的张力、矛盾和冲突，它们通常为非解构式阅读所忽略。一如德·曼（De Man）所论，解构式阅读对文本如此尊重，对文本的观察如此细致，以致文本中某些对读者尚未显示出意义之处能成为需要呕心沥血思辨的对象。深入剖析这类文字，会发现文本似乎要与其通常被理解的意图或命题竞争，甚至将它们摧毁。(145) 解构批评家还认为，文本是一种可供持续阐释的符号群，对它们的解读不受限制。企图一次性地把符号的意义固定下来，中止持续阐释的可能性，乃是一种暴君的欲望，因为无论何时，总会有更多的话要说，更多的发现要揭示。就千百年来众说纷纭的圣经而论，这些思想显然有益于不断打开新视野，对其得出更为周全而透彻的认知。

德里达对亚伯拉罕献子和巴别塔的剖析均聚焦于上帝，而上帝是纵贯圣经的核心角色，是犹太—基督教文化的中心概念，亦即深受犹太—基督教文化浸润的整个西方文化体系的重大汇聚点。时至现当代，会堂及教堂中的崇拜仪式无疑已渐趋冷却，但上帝却未死去，而是回归于人们意识深处，对社会文化的价值系统继续发挥着广泛深刻

的影响力。可想而知，如此一个关乎世间万象的终极意义实体，在所难免成为德里达抨击逻各斯中心主义时着力解构的对象。

就亚伯拉罕献子而言，德里达描述了一般他者的合理要求与唯一他者的必然要求之间的对立，认为人类与圣者的关系乃具有“绝对失调”（absolute dyssymetry）的性质。亚伯拉罕以独生子献祭既是一桩似是而非、令人诧异、使人颤栗之事，也是一种屡见不鲜，甚至随时都在发生之事：“无论白天与黑夜，每时每刻，在这世上的每一座摩利亚山上，我正在这么做，举刀挥向我的所爱和我所应爱的……无数的死亡机器就在我们身边，发动着没有战线的战争。”(146) 尽管以孩子献祭的父亲肯定会遭到现代文明的谴责，事实上文明社会依然目睹了成千上万的儿童不正常地死亡。社会使各种他者被献祭，为的是避免其自身被献祭。基于这种分析，德里达把“解构”挑战性地界定为“善良的道德心”（good conscience）(147)，吁请读者以之为武器，从圣经说教中发现其自相矛盾之处，澄清那种有关保护、拯救与“自救”观念系统的真相。研究者据此指出，在“以不同方式分配同一个献祭”之际，德里达解构了“宗教与伦理、宗教与伦理—政治、神学与政治（或神学—政治）、神权与伦理—政治等，以及私人与公共、世俗与神圣、特殊与一般、人与非人”之间的二元对立关系。(148)

与其对亚伯拉罕献子之事的论断相去甚远，德里达处理巴别塔文本时兼顾了解构和建构两种维度：解构犹太—基督教释经学的传统神学说教，建构一种后现代语言哲学和翻译理论。他指出，“巴别”不但是不可传译的专用名词，也是涉及某种泛指的普通名词；作为普通名词，它既指语言的变乱，亦指众人造塔受挫时的混乱之状。究其语源，Ba指父亲，Bel指上帝，故该词还是作为圣父的上帝之名，兼为圣城之名。当闪族语言被变乱之际，多民族的母语形成了，固然它们皆属闪族语言的分支。巴别塔之事讲述了语言混乱的起因，揭示了各民族语言多元并存的必然性，论证了翻译的不可或缺和在所难免，也宣告了翻译的不可能和无从实现：“翻译成了法则、责任和债务，且是无以清偿的债务。其无以清偿之状可见于‘巴别’之名本身：它既要求翻译又无法做出翻译，只能无所归依地附属于某种语言，以致由于无力偿还的债务而负债，即如对其他语言负债一样也对其自身负

债。”(149) 归根结底，翻译实为一种跨语言跨文化的阐释，从持续不断的翻译需求中能看到永无终结的阐释需求。

就方法论而言，德里达的圣经文本解读提供了“试刀式”批评的典范。解构主义理论是否具备真理性？如何验证其内在价值和实际效用？德里达的做法是以圣经文本为试刀石。事实上，他以圣经为“石”来检验其理论的功效之际，也为读者贡献出了解构主义文学批评的经典范例。借用谢大卫的说法便是，这类理论家其实并不真正关心圣经，并非为了真正把握圣经而钻研它；而是要用圣经检验自己的理论，因为圣经恐怕是“目前世界上尚存的、仍旧能够抑制被任何一种理论任意摆布的唯一文本了”(150) 。这种方式启迪了罗兰·巴尔特、克里斯蒂娃、福柯、保罗·利科一类理论家，促使他们均不同程度地瞩目于圣经文本，借以论证某种后现代批评理论的合理性。例如罗兰·巴尔特早年主张结构主义，后来逐渐转向后结构主义，其间便在《〈使徒行传〉第10—11章的叙事结构分析》中分解出该文本的叙事代码、地学代码、专有名词代码、历史代码、意素代码、修辞学代码、行动位代码、时序代码、接触代码、象征意义代码、奥秘学代码和元语言代码，表明那个圣经片段是由多种可能的代码组合成的，它们表面上似乎构成一个意义连贯的系统，其实不过是一些能指碎片的集合。(151) 经由诸如此类的研究，罗兰·巴尔特逐步超越传统的结构主义而抵达后结构主义。概观之，包括解构主义在内的后现代文论促使20世纪中后期的学术空前活跃，它们“承认文本解读的多种可能和意识形态的多元权威”，有益于“促进世界文化和政治的多元化运动，使中心和霸权受到挑战，少数群体和族类发出自己的声音，争取到自身的权利。”(152)

议及不足之处，通常认为解构主义作为一种文本细读的工具和方法，无意于兼顾社会、历史、作者、读者等外在视角，而难免得出以偏概全之论。但此说不适用于德里达上述两种针对圣经文本的探讨。德里达愤怒控诉了文明社会对无数他者尤其儿童的献祭，使人联想起鲁迅《狂人日记》中的名言：在充斥着“仁义道德”的史籍上，字缝里唯有“吃人”二字。德里达的《论巴别塔》固然无涉社会历史性因素，这却是出自共时性而非历时性语言学研究的内在规定性。然而一如德

里达的其他著作，他对圣经文本（尤其对巴别塔）的分析也使人颇感佶屈聱牙晦涩艰深，在某种程度上妨碍了读者对其理论的理解和接受。

精神分析视阈中的《挪亚诅咒迦南》(153)

《挪亚诅咒迦南》的故事上承“洪水方舟”，载于《创世记》9：18—27：

> 出方舟的挪亚的儿子，就是闪、含、雅弗，含是迦南的父亲。这是挪亚的三个儿子，他们的后裔分散在全地。挪亚作起农夫来，栽了一个葡萄园。他喝了园中的酒便醉了，在帐篷里赤着身子。迦南的父亲含看见他父亲赤身，就到外边告诉他两个兄弟。于是闪和雅弗拿件衣服搭在肩上，倒退着进去，给他父亲盖上；他们背着脸就看不见父亲的赤身。挪亚醒了酒，知道小儿子向他所做的事，就说：“迦南当受诅咒，必给他弟兄作奴仆的奴仆。亚卫闪的上帝是应当称颂的！愿迦南作闪的奴仆。”又说：“愿上帝使雅弗扩张，使他住在闪的帐篷里；又愿迦南作他的奴仆。”

这段叙述过于简短，暗含了许多令人困惑的问题，例如，含向挪亚究竟做了什么，以致激起挪亚的烈怒？如果做错事的是含，挪亚为何诅咒迦南？迦南何以遭受“世代为奴”这种最严厉的诅咒？……一些学者主张这段叙述只是“一个更充实的故事中的一段残篇”(154)，猜想倘能恢复其原貌，其中的谜团就能迎刃而解；而另一些学者则尝试就其传世形态做出种种相对合理的解释。

一、《挪亚诅咒迦南》面面观

历史上的解经家认为，这篇故事欲维护一种古代习俗：儿辈不得观看父辈的裸体，违犯者将受到被奴役的惩罚，就连其子孙后代也无法幸免(155)。可惜的是，民俗学者迄今尚未证实古犹太文化中曾经流行过这种习俗。另有人从道德角度提出，含乘父亲醉酒之际偷窥他的裸体，事后又议论该事，均构成应受到谴责的道德瑕疵，中国现代神学家李荣芳即持此说。李荣芳同时批评义人挪亚洪水过后道德疏忽，竟于醉酒后裸卧而铸成大错。他还引申开来，强调儒家的“敬慎”之说及其道德价值(156)。也有人着眼于社会政治角度，认为《创世记》以迦勒底的吾珥为亚伯拉罕旅程的起点，以迦南为其目的地，后来挪亚

对闪族的祝福及其对迦南的诅咒得以兑现，故《挪亚诅咒迦南》交代了“迦南地何以终归以色列人为应许之地”(157)。此外，影响较大的还有一种立足于读者处境的解读，诠释者是近代参与贩卖黑奴的白人宣教士，据其逻辑，白人是闪和雅弗的后代，理应蒙受挪亚的祝福；黑人是含的子孙，必定担当挪亚的诅咒。(158)

与此同时，还有一种与性活动相关联的阐释，源远流长且影响深远，时至当代与精神分析学派的理解不谋而合且汇为一体。显见的线索是挪亚醉酒后在帐篷里“赤着身子”，含也“看见他父亲赤身”。似乎无疑，挪亚“赤身”意味着他的生殖器官暴露在外，可资旁证的是，圣经中另有一些经文论及这种由醉酒造成的裸露，都与蒙羞而丧失尊严有关，如《哈巴谷书》2：15：“给人酒喝，又加上毒物使他喝醉，好看见他下体的有祸了！”律法书多处表明“露人下体”实指与某人发生性关系，如《利未记》20：17：“人若娶他的姐妹，无论是异母同父的，还是异父同母的，彼此见了下体，就是可耻的事……”在这种性文化语境中，不难设想，古犹太解经家很容易从性的角度切入叙事。据《巴比伦塔木德·论公会》第70（a）节记载，两位拉比讨论挪亚诅咒迦南之事，拉弗（Rav）说含阉割了父亲挪亚，撒母耳（Samuel）说含与挪亚发生了不正当性关系。(159)

“阉割说”回应了南欧及近东神话中多次出现的“儿子阉割父亲”主题，认为阉割是儿子挑战父权的篡权夺位行动。此说为挪亚的暴怒找出理由：他由于遭到阉割而失去继续生育的能力，因为大洪水之前他生养了闪、含、雅弗三个儿子，大洪水过后他虽又存活350岁（《创世记》9：28），却未继续生养。至于“不正当性关系”，后世有两说：其一，指一种异性间的乱伦关系，发生在含与其母亲即挪亚的妻子之间；其二，指一种同性间的乱伦关系，发生在含与挪亚之间。

关于前说，律法书中有条例显示，“露父亲的下体”等同于“露母亲的下体”，暗指与母亲发生了性关系，如谓“你父亲妻子的下体不可露，这本是你父亲的下体”，“与父亲的妻子同睡的，就是露了父亲的下体”（《利未记》18：7；20：11）(160)。由此可见，“含看见他父亲赤身”能理解为“露了父亲的下体”，其实暗示他趁父亲醉卧之机“露

了母亲的下体”，亦即“与他父亲的妻子发生了性关系”。接着含“到外边告诉他两个兄弟”，则指含将其与母亲的性行为告诉他们，以示自己“成功地夺取了父权” (161) 。继而“挪亚醒了酒，知道小儿子向他所做的事”，暗指挪亚意识到发生了严重事故，其严重程度远远超过含看到了自己赤身。

萨纳（N.Sarna）感到这种分析无端增入含与其母亲发生性关系的情节，显得过于牵强附会，不如对文本进行更为字面化的阅读，即含是个缺乏恭顺心的儿子，他意外看到父亲的生殖器官后，不是冷静地设法维护父亲的面子，而是轻佻随意地向兄弟们说长道短。 (162) 但由于这种分析很难解释挪亚的反应何以如此激烈，萨纳不得不推测《创世记》的编订者也许“删除了某些可憎行为的肮脏细节” (163) 。

萨纳未说明“某些可憎行为”的主体是谁，这个问题涉及对故事人物的是非评价。叙事者无疑是站在挪亚一方指责含和迦南的，历代解经家也无一例外地认定，挪亚早在大洪水之前就是唯一“与上帝同行”的“完全人”（《创世记》6：9—11），大洪水过后更是绝无仅有的“义人”。萨迪亚（Saadia）和伊本·迦拿（Ibn Janah）尝试在这种判断框架中圆通文意的不连贯之处，比如，被诅咒的为何是迦南而非含？他们说，被诅咒的其实是“迦南的父亲”，这个语词在短文中出现了两次。至于含在兄弟三人中明明排行老二，经文却说挪亚醒酒后知道了“小儿子”所做的事，伊本·以斯拉（Ibn Ezra）辩解道，“小儿子”并非指含是挪亚的小儿子，而是指迦南是含的小儿子 (164) 。

二、俄狄浦斯情结、乱伦和阉割

对挪亚故事的深入解读涉及精神分析学说中的俄狄浦斯情结、乱伦、阉割等概念。弗洛伊德说：“对父亲的态度充满矛盾冲突，对母亲则形成专一的充满深情的对象关系，在一个男孩身上构成了简单明确的俄狄浦斯情结的内容。” (165) 拉普兰彻（J.Laplanch）和庞塔利斯（J.B.Pontalis）对俄狄浦斯情结进而做出更具体的界定：

在它所谓的肯定形式中，该情结出现在“俄狄浦斯王”理论中：一种希望对手死亡的欲望——对手是与他（她）同性的父（母）亲；以及对异性母（父）亲的性欲望。就其

否定形式而言，我们看到方向相反的画面：爱同性的父（母）亲，恨异性的母（父）亲。其实，这两种版本都能不同程度地发现于所谓俄狄浦斯情结的完整形式中。(166)

至于俄狄浦斯情结导致的后果，不难推测，在一种性别差异呈两极化的文化语境中，如此生下的孩子是无法以其伦理身份与外界共存的。所以，乱伦的欲望，乃至更为普遍的性欲倒错现象，必然会遭到压抑，抑或被引导实现其他形式的渲泄或升华。对此，弗莱彻（J.Fletcher）提出一个针锋相对的公式："你不可成为你所欲求的人，也不可谋做你所欲求的事"(167)。

不论是儿子"嫉父恋母"还是女儿"妒母恋父"，核心情节都是长幼乱伦。在精神分析学者看来，古典文学对这种原始的乱伦场面多有描述，涉及对同一个对象的性争夺，最初可能是实际生活中父女乱伦或母子乱伦的副产品。赫西俄德的《神谱》中就有父子彼此嫉恨、相互残杀的情节，其间儿子对父亲的敌意一般指向父亲的生命，有时也指向他的生殖器官，如天父乌拉诺斯在夜幕中向地母该亚示爱时，他的儿子克洛诺斯就"握着那把带有锯齿的大镰刀，飞快地割下父亲的生殖器官，把它往身后一丢"(168)。在另一类父子冲突中，也有愤怒的父亲企图阉割儿子的描写。应当指出，不论谁是阉割的实际执行者，在具体情节中都能看到以伤害身体某个部位（如致人盲目）代替割除其生殖器官，或者以象征性的阉割（使之失去力量）代替实际阉割之事。

在这种意义上，参孙的故事令人回味无穷。参孙原先是个无人能敌的大力士，力大无比的秘密系于头发，但后来他却由于贪恋女色而两度遭遇象征性的阉割，以致"软弱得像别人一样"：第一次被剃掉头发，第二次被剜掉眼睛，沦落为一个秃头瞎眼的囚犯（《士师记》13—16章）。冉克（O.Rank）的研究表明，一些神话象征性地表现了儿子被父亲阉割，涉及一种父子乱伦的同性恋关系。(169) 同性恋是对与己同性者产生性感和依恋的行为，古希腊人"在某种形式上认为这是较异性恋更为高级的爱情形式"；现代"真性同性恋者"亦"对自己的性别身份感到满足，并且能与其他同性恋者建立稳固而成熟的关系"(170)。但若不具备"性感和依恋"的前提，父亲对儿子的性行为不啻为

鸡奸，从精神分析视角看，这类乱伦乃是父亲对儿子进行了“阴性化”（feminize）处理 [(171)]，即父亲强行削弱了儿子的地位和力量。至于父亲对儿子实施阉割的原因，要么是为了阻止儿子对自己的性攻击；要么，在弗洛伊德看来，是因为他尚未实现自己与儿子同性恋的幻想或欲望。[(172)]

三、挪亚行为的情景推测

回到《挪亚诅咒迦南》。从精神分析的基本思路出发，考虑到乱伦母题在其他作品中的相关情节，以及父子乱伦现象在临床观察中的实际病例，有必要运用心理学概念颠覆传统的判断模式，猜测“可憎行为”的主体不是含而是挪亚；那种行为要么涉及挪亚对同性恋活动的幻想，要么，挪亚与他的儿子含实际上发生了同性间的乱伦关系。事实上，当代学者也倾向于从现存文本的字里行间入手，通过观察蛛丝马迹去发现线索，分析问题，找出合理的答案。

拉什科（I.Rashkow）就提出三个问题：首先，挪亚是怎样在“帐篷里赤着身子”的？他是故意脱掉衣服，而后躺下入睡，还是和衣而睡，不期意外暴露了自己？其次，假如挪亚是故意脱掉衣服（而非睡着后意外暴露），能否猜想他的神志是清醒的，至少对于脱衣而言是足够清醒的？第三，含是何时进入帐篷的？具体说来，是在挪亚到达之前就已进入帐篷，还是在挪亚入睡以后才进去？[(173)] 这三个问题似乎没有什么意义，拉什科却希望它们带有某种关联性，能最终引出一个贴切而重要的问题：若是含首先进入帐篷，而挪亚在含面前是故意脱掉了衣服，那么，也许能断定挪亚乃是那次同性乱伦性交的发动者。

沿着这条思路走下去，会有一些新发现：由于文本没有明示挪亚失去了意识，还由于至少需要某些协调的动作才能脱掉衣服，可以猜想，挪亚或许并未喝得烂醉，以致完全丧失了意识，故他与含的关系可能会发生两种情形：其一，他在含到达之前就已脱衣，含进入帐篷后他进而放纵了此前被压抑的欲望，主动发起与儿子的乱伦性交。其二，他乃是在含面前脱衣，其间他那被压抑到无意识深层的幻想——

与儿子进行同性乱伦性交——被带到了意识的表层，但他没有立即付诸行动。[174]这二者之间的区别取决于挪亚因饮酒致使抑制力降低的程度；而它们的共同前提是，在酒精的作用下，挪亚被压抑的深层次欲望或受挫情结得到了释放。一如英国小说家康拉德（J.Conrad）所论："这是一个情感脆弱且触犯了公众道德观的事实，源于酒的力量。"[175]

此外，如前所述，也有人推测第三种情形，即含看到赤裸的父亲后，发起了同性乱伦性交——此乃一些犹太拉比及后世评论者的看法。但据心理医生的临床诊疗经验，这种看法最不合理，因为如果含阉割了父亲，或者发动了与父亲的乱伦性交，应当不会跑出门外，向他的兄弟闪和雅弗津津乐道。精神病学医生证明，在多数病例中，那些陷于同性乱伦性关系中的孩子都不会讲出那件事，直到许多年以后[176]。所以更有可能发生的是前面两种情形之一，它们都有助于解释挪亚的诅咒何以如此极端——因为他作为真正的罪人，只有以最激烈的言词攻击别人，才能装扮成可怜的受害者，这验证了中国古话"恼羞成怒"、"倒打一耙"。

四、挪亚心理的精神分析

一般说来，传统上的道德评价词汇（如纯洁与污秽、正直与邪恶等）不同于精神分析术语，但"负罪感"和"羞耻感"这两个通常用于道德范畴的语词也出现在精神分析论域中，虽然是用于技术性层面上，或用于非道德评判语境中。[177]负罪感和羞耻感被理解为不同的情感反应，源于不同的刺激要素，体现出不同的行为模式，且在不同的文化建构中发挥功能，尽管二者经常互有联系。

就其与某种反常性行为的关联性而言，二者有着显著的区别：负罪感涉及内在化的、父母的、社会的禁令，对这类禁令的违背导致做错了事的体验，以及对行将受罚的恐惧。[178]羞耻感则关系到由失败或亏欠造成的焦虑——与违背内在化的禁令相反，这时当事者感到自己无法按照父母或社会的理想活着，无法依据他们关于人"应当"是什么、做什么、明白什么或体验什么的期待活着。这种失败的体验能导

致某种心理上或肉体上被拒绝、被遗弃、被疏离、被驱逐的恐惧，或者行将丧失社会地位的恐惧。[179] 被羞辱者通常觉得必须采取报复行动，使羞辱自己的人受到羞辱，以便挽回脸面。他们相信，借助于“羞辱羞辱者”，就可能逆转颓势而赢得胜利感。[180]

同时，弗洛伊德有关俄狄浦斯情结的理论认为，最初的乱伦情境必须代之以某种形式的“升华”，以求当事者的心智依旧能“健康地”发展，否则其被压抑的欲望就可能发生畸变，导致精神性病患。

用上述理论分析《挪亚诅咒迦南》，对挪亚的心理活动似可做出如下解读：挪亚“醒酒”后显然已经明白，要么他与含已然发生了同性间的乱伦性关系，要么他必须承认自己对发生那种关系有着被压抑的欲望。鉴于挪亚懂得，他已触犯了禁止同性恋亦不可乱伦的社会规范，那时他必定产生了负罪感，也形成了羞耻感。

由此，他需要报复，需要羞辱那使他蒙受羞辱的人，以便捍卫自己的尊严或自尊心。用当代精神分析术语表述，即挪亚试图以种种防御性的自卫手段，通过拒不承认、故意误传或扭曲他那被压抑的幻想，来缓解或减轻其内心的焦虑。首先，挪亚将那种显然危险的记忆或意念——他对含的性欲望——做出升华，俨然自己始终是个正人君子，从来不曾有过任何不法欲念；继之，他拒绝承认自己是那种畸形情感的源头，而将其起源归之于含。换言之，他不说“我需要含”，而说“含需要我”，以这种方式将自己从同性乱伦欲望的主体转换成那种欲望的对象；目的是为其随后的诅咒提供合理依据，同时使含成为承担负罪感和羞辱感的替罪羊。

这篇叙事终结于挪亚对含之子迦南的严厉诅咒，预告他“必给他弟兄作奴仆的奴仆”，还要作闪和雅弗的奴仆。被诅咒的为什么是迦南而不是含呢？精神分析理论又一次提供了答案，原来，诅咒某个父亲的儿子及其后代，使之陷于卑贱的奴隶地位，能象征性地对那位父亲施行阉割。[181] 英语中有两个词指代阴茎：phallus 和penis，一般情况下二者可以交替使用，但在精神分析的话语系统中却非如此，phallus并不表示作为人体解剖学器官的penis，而是一种欲望所求却

无法触及的象征性符号 (182) 。由此可知，挪亚诅咒迦南成为“奴仆的奴仆”，意在喻示他的父亲含将被阉割，成为失去phallus的软弱无力者，与女人无异。与此同时，挪亚的咒语由于无涉“性”的主题而显得道貌岸然，又能使挪亚得以完美维护其“义人”面子而免遭责备。可资旁证的是，在文艺复兴以降的西方美术传统中，挪亚大多被描绘成充满男子汉气概的裸体形象，浓密的头发大胡子，醉酒后呈躺卧姿态；含的面部则未长胡须，一副女人相，示意他已被父亲阉割，成为一个女性化人物。

对《罗得与其女儿们》的精神分析解读 (183)

“泛性欲论”是弗洛伊德精神分析学说的核心议题之一，主张性欲即“力比多”（Libido）是人类一切活动的原动力，它不仅指代对性交和生殖的欲求，还囊括其他多种欲望冲动；人格发展过程乃是性心理发展过程，儿童由于其“力比多”冲动深受压抑而形成“情结”，即一种带有情感力量的无意识聚集；所有男孩都有恋母嫉父、弑父娶母的“俄狄浦斯情结”，所有女孩则有爱父妒母、弑母嫁父的“埃勒克特拉情结”。

载于《创世记》第19章的《罗得与其女儿们》是希伯来圣经中最典范的父女乱伦故事，梗概如下：一天傍晚时分，两个化身为人的天使来到所多玛城，罗得恳切邀请他们吃饭过夜，不料饭后还未躺下，他的家就被城里的男人们团团围住。那群人呼叫罗得把借宿的客人交出去，由他们胡作非为。罗得回答：“众兄弟，请不要作这恶事。我有两个女儿，还是处女，容我领出来任凭你们随心愿而行。”那群人不听劝告，要攻破房门；天使则令他们“眼都昏迷，总寻不着房门”。天明后，罗得带着妻子和女儿逃到附近的琐珥城，这时上帝从天上降下硫磺与火，将罪恶之城所多玛和蛾摩拉焚为火海。罗得的妻子违禁回头观看，变成一根盐柱。罗得带着两个女儿逃到一个山洞里。大女儿对小女儿说：“我们的父亲老了，又无人按照常规到我们这里来。我们可以叫父亲喝酒，与他同寝，好从他存留后裔。”于是那天及次日夜里，两个女儿叫父亲喝酒，分别与他同寝，他对此事一无所知。

就这样，两个女儿都从父亲怀了孕，大女儿生子摩押，是后来摩押人的始祖，小女儿生子便亚米，是后来亚扪人的始祖。

下面尝试运用精神分析学说的泛性欲论对此故事略作解读。

一、“殷勤待客”的义人

《罗得与其女儿们》的故事堪称父女乱伦案例的典型，涉及同类事件的若干基本要素，如业已瓦解的家庭、不复存在的母亲、丧失了家长功能的父亲、对酒的滥用，以及不止一个女儿参与了乱伦等。遇到家长与子女乱伦之事，临床执业医生及精神分析文学批评家通常会思考如下一些问题：那件事发生在什么文化背景下、何种家庭结构中？当事家长和“受害者”的人格状况及其作用分别如何？另一个家长的人格状况和作用又如何？那件事对参与者发生了什么影响？诸如此类。

关于文化背景，本文叙事者勾勒出一幅劫后余生的景观：上帝用天火毁灭了罪恶之城所多玛和蛾摩拉，罗得一家是仅余的幸免罹难者。滚滚升腾的天火使两个女儿相信，除了她们的父亲，世上再没有别的男人可以亲近。其家庭结构很简单，母亲在逃亡途中不幸死亡，至乱伦事件发生时家中唯余父亲罗得和两个女儿。母亲原本是父女之间的天然屏障——即如德国文艺复兴时期艺术大师丢勒的名画《罗得与其女儿们》所示，那幅画表现一家四人仓惶逃命，母亲位于罗得与其女儿中间——但她却违禁回望所多玛城而变成盐柱。据琼斯（E.Jones）考察，盐与性欲望和生殖力之间存在着密切关系，无论缺盐还是用盐过渡，对性活动都会造成妨碍(184)。母亲变成盐柱，意味着她即便仍有生命也失去了性能力，这为随后的父女乱伦清除了障碍。

在早期基督教传统中，罗得被尊为“义人”。《彼得后书》2：7—8称上帝“将所多玛、蛾摩拉二城倾覆，焚烧成灰，作为后世不敬虔者的鉴戒；只搭救了那常为恶人淫行忧伤的义人罗得，因为那义人住在他们中间，看见听见他们不义的事，他的义心就天天伤痛”。既然如此，罗得的“义心”是如何显示出来？集中到一点，便是不惜牺牲自己

尚未嫁人的两个女儿，来保护正在家中客居的天使，以此将“殷勤待客”的美德表现到极致。故事讲述者无疑认同罗得的选择，他通过天使之口将罗得一家与城中歹徒区分开来：“无论是女婿、是儿女、还是其他属于你的人，都要将他们从这地方带出去。我们要毁灭这地方，因为城内罪恶的声音在亚卫面前甚大……”（《创世记》19：12—13）当罗得“迟延不走”时，两位天使又“因为亚卫怜恤罗得，就拉着他的手和他妻子的手，并他两个女儿的手，把他们领出来，安置在城外”（19：16）。既然深得亚卫怜恤，对于后世正统基督徒而言，罗得的义举自然是无可非议的。就连新教改革家加尔文也称赞罗得由于“极端需要”的驱动而表现出“伟大德行”。但加尔文对罗得的评价又有所保留：“罗得伟大的德行以某种不完美的方式喷射出来……他毫不犹豫地滥用其女儿……罗得的确是由极端需要驱动的。”(185) 后来的圣经诠释者大都追随了这条理性主义路线。

二、对罗得“义举”的质疑

对于罗得，当代学者难免发出更多质疑。他的家被歹徒围困后，他为何没有得到天使的帮助去挫败歹徒，而是擅自出门与之谈判，做出一种不合常理的选择？一个父亲宁愿交出两个童贞女儿供人玷辱，也不允许对偶然前来旅居的陌生人施以同性间的性交，这种做法令人困惑。罗得与那些歹徒讲话时态度和缓，甚至称之为“众兄弟”，与他们似乎是同一伙人。他虽然认定其行为是邪恶的，却依然试图代之以同样恶劣的行为。他的两个女儿已经订婚，未婚女婿都是所多玛人，这样的女人是受到律法保护的：“若有男人在田野遇见已经许配人的女子，强与她行淫，要将那男子治死。”（《申命记》22：25）在这种情况下罗得仍愿把女儿交出来供歹徒施暴，岂非暗示罗得也无视律法，或许是他们的共犯？

无论如何，罗得的行为远非无可诟病，《证主圣经百科全书》就认定他居于一个罪恶之城而深受其污染，称“罗得愈来愈投入当地的生活，被败坏的风气所污染，且选择所多玛作为定居之所”；他“愿意牺牲自己的女儿，更显出如何受到当地败坏风气的影响”；他“不愿意离开所多玛，他的未来女婿拒绝与他同行，还有他的妻子回望所多

玛，以致变成了盐柱，都进一步证明那些邪恶影响是何等深远”。[186]

从精神分析视角观察，也许会有更多发现。尼狄赫（S.Niditch）正确地指出，企图对神圣天使施暴，“在以色列人看来，是对某种野蛮文化或不文明行为的双倍有力的象征”[187]。然而她却忽略了性暴力对女性的更大摧残。这种野蛮行为难道不应受到同样的责备吗？莫非是那篇故事的隐含作者表述了弗洛伊德有关文艺功能的理论？弗洛伊德认为文艺本质上是“被压抑的性本能冲动的一种升华，经过升华作用，受压抑的力比多便可以通过社会道德允许的途径或形式得到满足”[188]。对于平时被压抑在无意识深处的心理学动力而言，神话能为之提供某种释放的渠道，使之在叙事形式中被带到意识的表层。

具体说来，罗得不惜交出女儿的“慷慨”言论貌似保护旅居者的应变之策，其实也兼为对他行将乱伦的预示——那是他无意识中欲求的乱伦，也是不久后他就会身陷其间的乱伦。当隐含作者津津乐道于那件事时，可以认为，潜藏于其无意识深处的力比多也找到了释放和满足的管道。在最低程度上，那件事应能解读为罗得正在压抑他本人要“暴露”其女儿的欲望，而将那种欲望替换到了城中歹徒身上[189]。事实上，情节的演变很快就出现戏剧性的逆转：甚嚣尘上的歹徒被天使制伏，两个女儿虽免于被他们凌辱，却相继暴露在父亲面前；罗得则成为父女乱伦事件中的家长。

三、洞穴、埃勒克特拉情结和酒

那件事是在山上的洞穴中发生的，“洞穴”有着丰富的文化寓意。在基督教神话中，它使人联想到“地狱”（Hell），“地狱属于一群孤独者或形状更凶恶的暴徒，那里有他人，却无共同的社会；有独居生活，却无个人的空间”[190]。洞穴还关系到希伯来圣经中的“阴间”（Sheol），它接近于古希腊人所说的“冥府”（Hades），据《撒母耳记上》第28章载，扫罗曾前往隐多珥就战事吉凶求问女巫，女巫从阴间召出撒母耳的亡灵，预告扫罗次日必定败亡。另据记载，异教君王坠入阴间后遭到已抵达那里者的嘲笑：“你们也变得软弱，像我

们一样。”（《以赛亚书》14：10）在《诗篇》68篇中，忏悔的诗人自称陷入水深火热的境界，其实指一种被上帝疏离的洞穴状态。在另一处，吞下约拿的鱼腹也被理解成洞穴。洞穴或地下世界通常是凄冷阴暗的，那里的居住者会被死亡一视同仁地剥去所有衣服。在精神分析意义上，由洞穴隐喻的地下世界与无意识的内涵相通：世人每天早晨都从那里“醒来”，那里是梦幻、直觉、隐蔽欲望、被压抑能量的家园。尤为重要的是，无论就语言学还是心理学而言，洞穴皆有显见的性暗示(191)，即如古恩（D.Gunn）所说：洞穴“很容易使人想到一些语词，诸如裸露之地、无掩饰、被暴露、脱光衣服、赤身露体，以及女性生殖器”(192)。

在幽深僻静的洞穴里，在世界都进入梦乡的深夜，只有两个女儿和她们的父亲在一起。这时需要一个夏娃去摘下禁果，交给父亲吃……两个女儿相继充当了夏娃，她们的父亲也连续接受了禁果。依据弗洛伊德的“埃勒克特拉情结”理论，女孩天生就妒母恋父，其本能欲求的实现便是弑母嫁父。这时两个女儿的母亲既已亡故，与父亲同寝也就再无实质性障碍。

然而，故事的隐含作者却难以逾越人类文明设定的禁区，无法放纵其男女主人公肆无忌惮地恣意妄为，而不得不找出一块块遮羞布，为他们对潜在本能的放纵贴上堂而皇之的掩饰物。其一，女儿们乃是出于传宗接代而非寻欢作乐的合理需要，才不得不与世间仅余的男人同寝，只是无奈那人竟是她们的父亲！其二，在罗得那边，他是在毫不知情时无意中参与乱伦的。叙事者明示两个女儿是事件的策划者和发动者，而一连两天女儿“几时躺下，几时起来，父亲都不知道”（19：33，35）。父女乱伦的临床案例通常均以父亲为支配者，现在父亲既然是被动无知的，自然也就无可厚非。其三，能致使父亲被动无知的法宝是酒，两天夜里女儿都是先把父亲灌醉，才成功地实施了与其同寝的预谋。

这种“酒后现原形”的描写并非偶然。挪亚也是醉酒后发生了颇受非议的性行为（《创世记》9：20—27），《雅歌》更是三番五次地咏唱性爱与酒之间的密切关系，诸如“你的爱情比酒更美”（1：

2）、“我们要称赞你的爱情，胜似称赞美酒”（1：4）、“我妹子……喝了我的酒和奶”（5：1）、“你的口如上好的酒”（7：9）、“使你喝石榴汁酿的香酒”（8：2），等等。若连同转喻酒的葡萄和葡萄园，类似诗句更是不胜枚举。置身于适当的环境（洞穴）中，避开了天然的屏障（母亲），如饥似渴的潜在欲望得到酒的浇灌和麻醉，一桩体现人类无意识中性欲本能的父女苟合显得水到渠成。

这个故事结束时，罗得那正确无误的义人面目依旧得以维持，虽然他曾提出牺牲自己的女儿们，后来又使两个女儿怀孕生子。这种结局表明，希伯来主流意识形态不会允许被上帝认可的义人染上污渍而遭到非议。但另一方面，显而易见的父女乱伦毕竟为众人所唾弃，对此其隐含作者不可能视而不见且无动于衷。他对这桩孽行必须施以惩罚，措施是使其“产物”即两个女儿的后代摩押人和亚扪人成为以色列人的世仇，以示逆伦之行必遭报应。

小结

麦克茵特（A.MacIntyre）论及精神分析理论的学术贡献时说：“弗洛伊德提供了‘不被承认的动机到处弥漫’的思想，这一思想激励着学者探究他人的外显行为背后真正驱动着行为的东西，同时对隐匿着的现实而非他人表面的表现作出反应。”(193) 弗洛伊德发现了人们“外显行为背后真正驱动着行为”的深层次动机，指出那种动机中充斥着不被文明社会承认的滥交、乱伦之类性冲动，一如“挪亚诅咒迦南”、“罗得与其女儿们”的故事所示。分析家对它们的解读强调了各种弗洛伊德式母题，诸如俄狄浦斯情结、精神分裂倾向、或隐或显的同性恋或乱伦欲望、由负罪感导致的自责等。这种理论一方面极大地拓展和深化了人们对人之生理本能的认识，另一方面却将人完全混同于一般动物，显得过于低沉而不无偏颇。

但人类不仅是动物，而且是高级动物，其高级之处表现在，人的欲求必然受到整个社会文化机制的制约，不仅追求一已生理欲望的满足，而且向往人类的共同进步和社会的整体发展。20世纪50年代马斯洛提出，人有五个层次的需要，由低至高依次是生理需要、安全需

要、归属与爱的需要、尊重的需要、自我实现的需要，这种理论既不排斥人满足其动物性欲望的本能，又指出完美人生的最高境界是在为社会做出贡献的过程中体验到最大快乐——它对专注于无意识和性本能的精神分析理论做出了有力的校正。

女性主义文论与圣经批评的互动关系 (194)

女性主义文论和女性主义圣经批评分别繁荣于文学和宗教领域，它们的成长路径及其关注的问题颇为不同，但由于拥有某种共同的目标，它们又呈现出诸多相通之处。近现代以来，二者相互影响，彼此声援，有时交相融会，难以区分，共同推动了妇女解放运动的发展和女性主义理论的完善。一批女性学者注重将性别批评和文学批评相结合，运用多种手段和方法富有创意地解析圣经，有效地丰富和充实了女性主义文论的宝库。女性主义文论一经诉诸圣经批评，则大大拓展了研究者的视野，更新了他们的观念，多方面深化了学术界对这部古老经典的认知。

一、遥相呼应　彼此推动

阿米科（E.B.Amico）将女性主义理论的奠基之作追溯到彼森（Christine de Pizan）的《女性城邦之书》（1405）和沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft）的《为女权辩护》（1792）(195)。其实在此前后，已经有一些基督教女性主义者以圣经诠释为切入点，质疑圣经的男性中心主义，揭露教会的误读，表现出朦胧的女性意识。19世纪上半叶，遍及美国的基督教大觉醒运动对西方第一次妇女解放运动的形成发生了决定性作用，致使一些女性解经家脱颖而出，破除了教会不允许妇女公开布道的传统。1840年一批基督教贵格会女信徒倡导召开第一次妇女会议，并于八年后在纽约召开“塞尼卡瀑布”（Seneca Falls）妇女大会，伊丽莎白·斯丹顿（Elizabeth C.Stanton）在会上做中心发言，要求妇女们团结起来，反对普遍流行的性别歧视。会议发表了《苦情宣言》（Declaration of Sentiments），将《独立宣言》中的“人人生而平等”改为“男女生而平

等”。会后斯丹顿连任“全国妇女争取选举权协会”主席，为妇女解放运动的深入发展制定纲领，并多年充当领军人物。她还致力于女性主义圣经诠释，于1895和1898年出版两卷本的《妇女圣经》，在书中毫不含糊地抨击圣经的男性中心意识，谓其中所有信条法规、典章律例都是以父权制观念为基础的，宣扬“女人在男人之后被造、从男人创造、为了男人而造，低于男人也附属于男人”(196)。《妇女圣经》体现出19世纪女性主义圣经批评的最高成就，对后世女性主义文论的建构发生了深远影响。

20世纪上半叶，英国小说家弗吉尼亚·伍尔夫和法国理论家西蒙娜·德·波伏娃将女性主义理论引进文学批评领域，为日后成熟的女性主义文论奠定了基础。波伏娃完全认同斯丹顿对圣经父权制意识形态的抨击：

> 再没有什么比【圣经】女名人传记更乏味了：与伟大的男人相比，她们不过是些苍白无力的人物，而且大都沐浴在某个男性英雄的光辉之下。造夏娃并不是为了她自己，而是为了给亚当做伴侣；……路得无非是给自己找了个丈夫；以斯帖为了使犹太人得救而跪在亚哈随鲁面前求情，她不过是末底改手中的驯服工具罢了；犹滴倒是比较勇敢，但她对祭司百依百顺，其功绩也让人将信将疑，根本无法与大卫王那确定无疑的辉煌胜利相比拟。(197)

在揭露圣经及以往文化遗产之父权制意识形态的基础上，伍尔夫、波伏娃等理论家剖析了女性地位低下的根源和两性平等的出路所在，强调经济上自主独立对于妇女获得人格尊严和思想自由的极端重要性。伍尔夫着重考察了妇女进行文学创作必备的条件，以及历代女作家遇到的困难和阻力；波伏娃进而从生理学和心理分析入手详论了妇女一生中各个阶段的特点，开掘了造成妇女不公平待遇的原因，包括经济的、政治的、宗教的、伦理的、生理的和心理的。

六七十年代以后，女性主义文论和圣经批评理论都呈现出日趋成熟的发展态势，二者之间的彼此默契和相互声援也更为自觉。在理论界，弗里丹（B.Friedan）的《女性的奥秘》（1963）批评了圣经及基督教传统助长的性别歧视，表达了女性追求平等自由的强烈愿望。凯特·米利特在《性的政治》（1970）中揭露了两性之间的权力关系，以D.H.劳伦斯、米勒、梅勒和热内等男性作家为例，说明尽管其

观察角度和表现手法各不相同，他们笔下的女性无一例外的都是男性施以“暴政”的对象。米利特认为圣经和基督教神学、古希腊哲学以及弗洛伊德心理学都是父权制文化的产物，皆须用女性主义理论加以清算；圣经神话迄今还对西方人施加着巨大影响：“尽管我们处在一个理性化的时代，早已抛弃了对它字面上的信仰，但在感情上对它还笃信如初。这一有关女性是人类苦难、知识和罪孽根源的神话，直至今天还在左右着我们的性态度，因为它是西方父权制传统最重大的理论根据。”(198)

与此同时，一批基督教女学者也争相著书立说，从圣经和神学教义方面寻觅妇女受压迫的深层次原因，亦即潜隐于经济、政治、社会因素背后的宗教原因。由于深受波伏娃《第二性》的影响，玛丽·达莉（Mary Daly）于1966年推出力作《教会与第二性》，对基督教会充当女性压迫者的行径进行无情揭露和严词声讨。1974年她又出版新著《超越圣父》，从哲学和神学层面对犹太—基督教传统视上帝为父的父权主义性质予以抨击。她论辩道，除非从人类意识中废黜上帝的权威，女人永远不会被赋予权力而成为完整的人。那个超验的上帝是如此遥远和冷漠，他感兴趣的仅仅是拥有“凌驾于他人之上的权力”。上帝与世间万物呈现出“我—它”（I—it）关系，或“自我—他者”、“主体—对象”关系，他最抵触的乃是自然界或物象世界。女人由于其生育本能而与自然界相联系，饰演了他者或对象角色，与上帝（以及男性）的自我或主体性角色相对峙。在这种宗教文化背景下，父权制把男女两性的社会性别角色凝固化、体制化，将人类整体两极化，分割成两个互不相属的群体。男人把女人当成第二性来感受和定义，男人成了“我”、“自我”和“主体”，女人则成为“它”、“他者”和“对象”。达莉主张以一个新的内在的上帝取代那个旧的超验的上帝，新的上帝将置身于宇宙之内，以“我—你”（I—thou）关系，或“自我—自我”、“主体—主体”关系与万物相关联；万物与上帝融会贯通，一如他／她／它在自然界中交相融合。只有在这样的上帝面前，女人与男人才能平等，既非“我”亦非“它”，而是一种超越了“我”、“它”形式的雌雄同体的人。(199)

嗣后数十年，女性主义文学批评家和圣经学者对女性问题继续做

出积极主动的探讨。一般说来，两类学者各有自己的研究领地，彼此之间则构成相生互动之势；同时亦不乏如下情形：某些人既是卓越的文学理论家和批评家，又是杰出的圣经研究者，在她们那里，文学辨思和圣经诠释乃是一个彼此印证相互揭示的整体。克里斯蒂娃（J.Kristeva）在创建其女性主义符号学的过程中，便不时运用诠释圣经的结论证实其互文性理论、主体性理论、身体批评理论，以及“欲望的语言和语言中的欲望”理论 (200) 。米克·巴尔（Micke Bal）从热奈特的文论中引申出一种“批判的叙事学”，通过对圣经文本进行女性主义研读，找到叙事学与女性主义深度衔接的方式 (201) 。艾丽斯·沃克论证其“妇女主义”之际，也将文学写作、文论阐发和圣经解读联系起来，使三者成为一个彼此促进和相互推动的体系。

二、相互印证　殊途同归

女性主义文论与圣经批评分别发生于文学和宗教领域，二者的成长路线及其关注焦点难免千差万别，但是由于拥有某些共同的目标，它们又表现出诸多相通之处。二者的共同信念是：女性就其本质而言，既不次于男性也不是男性的派生物；男性就其本质而言，亦不拥有某种女性应当依从的“标准人性”或“完美人性”。女性的人性，连同其附带的种种权利，包括诠释圣经和世俗文学著作的权利，以及发现和重建女性文学传统的权利，都应当得到公民社会的普遍承认和尊重。二者相互印证、殊途同归的趋势有以下突出表现：

（一）从“赞同型读者”转向“反抗型读者”

乔纳森·卡勒在《论解构》中讨论了女性主义对西方“菲逻各斯中心主义”（phallogocentrism）的解构问题。所谓“菲逻各斯中心主义”，是指“这个世界是一个男性统治的世界，有关这个世界的一切解释，有关这个世界的意义，最终都是男性说了算”。女性主义对它的解构则表现在：一是“考察当下的批评在批评程序、认识假设以及批评目的等方面是不是与维护男性的权威沆瀣一气”，二是“另辟蹊径”地建构女性主义的文学批评模式和系统。 (202) 在这场除旧布新运动的初级阶段，“女性主义批评要解决一个问题，即妇女为什么总不能作为

女人去阅读：她们已经同那种适合于她们作为女人的条件的独特经验脱离了”。也就是说，在父权制语境中，“女人被引导去认同男性人物，而反对她们自己作为女性的利益”。用菲特利的话说，就是“在这类小说中，女性读者共同加入了一种她被其明确拒斥的经验中；她被要求认同一种与她相对立的自我；她被要求反对她自己”(203)。当女性主义者明确意识到自身的这种阅读困境时，第一个叛逆行为就是“从一个赞同型读者（assenting reader）转变成一个反抗型读者（resisting reader），通过这种拒绝赞同的行为，开始把根植于我们心中的男性意识祛除掉”(204)。从被动地赞同到主动地反抗男性中心意识，其内在驱动力乃是女性对主体性阅读身份的寻求。

其实，这种妇女谋求建构主体性阅读地位的论争早已发生在圣经诠释领域，突出表现在一批学者为妇女诠释圣经的正当权益所做的论辩中。传统的基督教释经学主张，在上帝创造的世界秩序中，女人是男人的派生物，依附于男人而存在，其生命意义只有在与丈夫的关系中才能体现。女性主义学者则以多种诠释策略回应此类解读：其一，重新解释那些被以往释经家用为例证的语句；其二，列举含有相反意义的经文，为妇女的诠释活动赋予合法的权威性；其三，指出男性释读中的偏见和自相矛盾之处，表明圣经的本意与男性的释读有何不同。由于“反抗型读者”日渐取代了“赞同型读者”，时至20世纪70年代，女性主义释经家论述圣经中的社会性别问题时，已不再简单地引用某段经文作为依据，而能够透过显见的文本层面，发现圣经作为“男性话语”和“上帝话语”之间的区别，并发掘出与历史、阶级、种族等维度并行不悖的立足于社会性别的诠释维度。

（二）“寻找我们母亲的花园”

伴随着对父权制文化从赞同向反抗的态度转换，女性主义批评家在所难免地致力于寻觅和建构女性本身的文化传统——借用美国黑人女作家艾丽丝·沃克之言，即“寻找我们母亲的花园”。这种努力不约而同地出现在文学理论和圣经批评领域。早在1928年，弗吉尼亚·伍尔夫就认定历史上存在着一种被父权制文化压抑的女性文学传统，它在文学史的长河中不甚明显且时断时续，表现出某种间歇性发展状态

[205] 。她的见解为后来的女性主义批评家所确认并进一步发展。肖瓦尔特在《她们自己的文学》中指出，妇女始终拥有自己的文学，女作家的创作并非偶然现象，而是一个悠久传统的构成部分。英国近代小说史上不但有奥斯丁、勃朗特姐妹、艾略特、伍尔夫一类里程碑式的女作家，她们之间还活动着一个带有亚文化（subculture）性质的女作家群，一直在默然无声地发表作品，填平了那些里程碑式人物之间的沟壑和裂隙。之所以必须正视女性写作传统，是因为这种传统乃是客观存在，其间贯注着共同的女性体验，包括女性特有的生理体验，及其作为女儿、妻子、母亲的社会角色的心理体验，而共同的体验必然使女作家的创作于无形中构成一种文化上的关联性。女作家的经验可能由于种族、阶级和个体的差异性而千差万别，但又会表现出相同的锋芒所向，即反抗父权制文化对女性的抑制和压迫。

在圣经批评领域，女性主义学者热衷于证明女性自始就以其历史的和文学的本真面目存在于圣经文本中，其间涵括的女性经验有着不容替代的内在价值，那种价值与男性中心社会对女性的边缘化理解截然相反。以往人们研究希伯来圣经时惯于将目光投射于大卫、扫罗等男性英雄，现在女性主义学者更关注大卫的异性伙伴拔示巴，以及扫罗的女儿米甲。她们思考着亚伯拉罕的妻子撒拉为何驱逐其埃及使女夏甲，耶稣为何批评马大而称赞她的妹妹马利亚，以及最先传出耶稣复活信息的女信徒们为何未被授予圣职。她们注意到圣经中多种基于妇女经验的意象，诸如怀孕、生育、抚养孩童、操持家务等，如在《何西何书》中婚姻成为揭示神人关系的隐喻，在《箴言》中智慧被拟人化为聪明机智的妇女，在《雅歌》中女性的性爱体验得到淋漓尽致的表现。她们指出，从女士师到女门徒，女性角色在各个时期都有积极主动的作为；无论上帝之国抑或上帝本身，其构成都与女性意象紧密相关。

女性主义学者特别关注以下问题：妇女在古代以色列历史的各个阶段（从族长时期到希腊罗马时期）做出了哪些贡献？妇女在古代以色列社会尤其宗教仪式中的地位如何？古代以色列民族流行哪些独特的性观念？丰产女神崇拜、神娼文化，以及与本土居民通婚现象有哪些特定的寓涵？20世纪80年代之前，这方面的研究往往被用以证明妇

女备受压迫的地位。80年代中期以后，一批学术新著对妇女的社会地位问题做出言之成理的具体分析，比如梅耶斯（C.Meyers）认为，以色列妇女由于对家族做出了经济方面的贡献而得到某种程度的尊敬，即使在部落中不拥有权威性，在家庭内部也有某些重要权力；(206) 伯尔德（P.Bird）提出，进行妇女研究时须依据其实际经历进行观察，因为仅仅按照她们发挥首领作用的身份或者在宗教仪式中的地位分类，已经使妇女们湮没无闻。(207) 总之，有必要将古代遗产描写的妇女与历史上实际生存过的妇女相区别，借助于多种材料还古代以色列妇女以本真面貌。

（三）对“双性同体”的思考

“双性同体”（androgyny）原指同一身体具有雌雄两性的特征，类似于所谓的“阴阳人”。女性主义学者从这种观念中获得灵感，用以说明女作家创作时的最佳心理状态。伍尔夫曾言，只有双性同体的大脑才能创作出合格的作品，(208) 这种作品由于消弭了性别偏见而对男女两性都有助益。(209) 埃莱娜·西苏在认同双性同体有助于消除两性对立的同时，又认为它并未抹杀二者的差异性，她在《美杜莎的笑声》中强调，双性指的是“每个人在自身中找到两性的存在，这种存在依据男女个人而有别，其明显与坚决的程度是多种多样的，既不排除差别也不排除其中某一性”。(210) 可见双性同体被女性主义学者用为解构男女对立原则、建构女性主义诗学的概念，双性指的实际是对多元的包容性，意味着两性之间不存在根本的对立，更不互相排斥；相反，二者还能相互依存，互相交流，在交流中形成生机活力，有助于合格艺术品的产出。

双性同体概念也被引入圣经研究，用以论证上帝具有双性特征。以往释经者仅仅注意到上帝形象中的男性方面，称之为“王”、“审判官”、“万军统帅”等，而女性主义学者提出，上帝本性中不但有男性的一面，也有女性的一面。从词源学角度考察，希伯来上帝Elohim的词根El指闪族男神，Eloah指闪族女神，连同复数词尾—im，Elohim泛指男神和女神。特丽波等学者发现希伯来词根rhm原指妇女的子宫，喻指上帝的慈爱，其中既有珍藏孩子、滋养孩子、保护孩子之意，也

有不独占孩子，到一定时期让其脱离母体而自行成长之意。这方面的考察表明，“神的形象并不就是男性形象，女性的善良、温存、柔和、爱顾、亲切，母性无声的勤劳和自我牺牲，也都存在于神的本性里”；亦表明“把神看为男性是片面的，不妥当的，说神也有母性不能算错；更确切地说，母性能够彰显被人们多少年来忽略了的部分神性。”(211) 女性主义学者还用双性同体概念分析耶稣的性格特征，认为其个性中不乏母性一面，例如面对罪孽深重的耶路撒冷城，他曾以母鸡爱护小鸡的比喻抒发自己对它的关怀呵护之情：“我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下……”（《马太福音》23：37）

三、圣经批评对女性主义文论的充实

回首女性主义学术发展史，不难感到，就批评理论和方法论而言，释经学者与文学研究者也是相互启迪、彼此声援的。一批女性学者如特丽波、菲奥伦查、米克·巴尔等擅长将性别批评与文学批评结合起来，运用多种手段富有创意地解析圣经，不但促使女性主义文论提升到更高的哲学层面，而且有效地丰富和充实了它的方法论。

且以特丽波的“非父权化”诠释法为例。所谓“非父权化”诠释，是指对经文做出迥异于父权化解读的诠释，或者避开父权制观念的干扰而重新理解某些篇章，其哲学依据是布尔特曼的“非神话化”诠释学思想。布尔特曼认为，在理性与科学居主导地位的现代语境下，倘若僵死地持守圣经文本中的神话情节，如马利亚感受圣灵怀孕而生下耶稣，以及耶稣复活等，势必导致现代理念与古代世界观的正面冲突，进而削弱基督教信仰的切实有效性。故不必拘泥于圣经文本的表层逻辑，而将其理解为表达宗教体验的神话故事，最终抽取出文本传递的文化精神。受其影响，特丽波相信，圣经故事的原初形态表达了平等和谐的两性关系，只是那种形态被后来的父权制释经传统所遮蔽，而女性主义诠释者的使命就在于剥离后世的遮蔽，恢复文本的原初意义。伊甸园故事是传统释经家贬抑女性的重要依据，他们由夏娃断言女人是诱惑者，是罪的肇始者，故女人应当顺从丈夫，受男人管辖。特丽波却运用“非父权化”诠释法揭示出一种消弭了性别偏见的圣经信

仰。她指出，adam（亚当）一词并不专指男人，而泛指全人类，其性别特征乃是“雌雄同体”。就创世顺序而言，上帝依次造出日月星辰、植物动物，其后是adam，最后是女人，这说明造女人是创造过程的最高潮，而据耶稣之言“最后的将成为最先的”（《马太福音》18：4），女人理当备受推崇，后世神学家对夏娃的责难皆属无稽之谈。

特丽波还主张对圣经文本进行“性别修辞”（rhetoric of sexuality）批评，即借鉴古希腊罗马学者对古典著作的语词考据、注释或训诂，对圣经中的某些术语予以女性主义辨析。例如，《创世记》称女人是用“亚当的肋骨”造成的，传统观念认定肋骨表示“低级”或处于从属地位，这其实是误读，因为作者本义只是说肋骨为造出女人的质料；较之造出男人的质料尘土和气息，肋骨实际上更坚固，绝不表明女人比男人低一等。

为了营建一个开放性的女性主义诠释空间，全面挑战男性中心主义的释经传统，针对圣经文本的复杂内涵和错综结构，菲奥伦查提出了著名的四重诠释策略：其一，怀疑诠释法（hermeneutics of suspicion），聚焦于含糊不清和变化不定的性别化语言，特别是某些阳性包容词（inclusive words），从考察女性缺席现象入手，怀疑其背后可能潜隐的压制性或使女性边缘化的父权制内容。比如，对于“弟兄们”之类包容性语词，除非能确定其仅指男性，通常可以假设内中含有“姐妹们”，翻译时也应体现出妇女在场的涵义。其二，“回忆诠释法”（herme-neutics of remembrance），旨在破除圣经文本对女性的遮蔽，恢复女性生活的原初场景，最终重建一个被遗忘或忽略了的女性主义传统，把女性重新写入历史，尤其基督教创建和发展的历史中。其三，“传讲诠释法”（hermeneutics of proclamation），主张区别对待现存的文本，拒绝承认那些压制妇女的言论为神圣启示，而将其当作传讲人或编纂者的说教，理直气壮地抑制他们要求妇女从属于男性的言说。再就是“实现诠释法”（hermeneutics of creative actualization），意在富于创意地想象女性先祖们受苦和奋斗的经历，以解放意识重述圣经故事，从性别立场阐发其象征意义，重构女性主义的仪式、经典和文化传统。[212] 菲奥伦查的四重诠释策略围绕

着重写妇女在场的历史和重塑女性身份的中心主题展开，不仅能有效地引导研究者站在公允的性别立场上重读圣经，也能为分析其他文学文本提供切实可行的参照和借鉴。

论及圣经批评对女性主义文论的贡献，不能不提到荷兰阿姆斯特丹大学的文学理论教授米克·巴尔（Mieke Bal）。20世纪80年代她出版了一部三卷本的圣经研究著作，由《致命的爱》（1987）、《谋杀和差异》（1988）、《死亡与相反的对称》（1989）连贯而成。这几部书导致后现代理论中一个圣经学词条——“批判的叙事学”——的产生。那时女性主义已经成为圣经研究的一种关节点，链接着政治研究路径和文学研究路径，只是理论深度还明显欠缺。巴尔刚好要在美国学术界对女性主义进行一番生机勃勃的文化探讨，于是就在新开拓的领域里采取一种“彻底辩证”的立场。她决意“用自己那女性主义的术语来征服它，并且希望在那个领域做出贡献，且全然使用该领域本身的术语”。(213) 她的《谋杀和差异》被论者誉为女性主义对圣经研究的“征服”，而《死亡与相反的对称》则对研读《士师记》贡献出一条新路，可称为“对称叙述的比较阅读法”。巴尔从《士师记》中找出三个女人被杀的故事，分别是耶弗他的女儿被父亲履行誓言而献给上帝；利未人的妾由丈夫交给暴民，被轮奸致死后又惨遭肢解；参孙的新娘由于非利士人报复参孙而被烧死。在巴尔看来，这三个女人都是男性谋取领袖权力和地位的牺牲品。(214) 巴尔在其著作的后半部又分析了三个男人被女人直接或间接杀害之事，即，参孙被大利拉出卖，为敌所擒最终死去；迦南将军西西拉被雅亿用木橛子钉穿脑袋而死；亚比米勒被一个无名女人从城楼上扔下的磨盘击中，不久后死去。孤立地看，这些男人死得堪称惨烈，杀死他们的女人则显得心狠手辣，如雅亿将西西拉哄睡着后，居然用木橛子钉进他的太阳穴，直到将其头颅钉在地上。这种举动使以往的论者每每对雅亿发出责难之声，但巴尔却成功展示了一种彼此对应的叙事结构及其潜在的性别政治；而面对利未人之妾的悲惨结局，读者难免会思索悲剧的成因，而不再对雅亿做出肤浅的责难。

米克·巴尔还特别强调跨学科的视界和方法，注重揭示不同学科的若干作品表现同一对象时的互释意义。她辨析《士师记》中

的“妾”和“妓女”时发现了一个由“女性地位、婚姻地点、遗产与财产关系”构成的知识系统，其间“叙述学与人类学始终论辩性地交织在一起”。[(215)] 她在《论意义生成》（1994）第七章以三种文字文本和一种图像为研究对象，深入分析了“图文之间的再现关系”：一、《士师记》中利未人之妾的悲惨故事，二、卢梭据其改写的短篇小说《以法莲的利未人》，三、佩吉·卡穆芙在《象征种种》（1988）中对卢梭小说的评论；以及伦勃朗以该故事为题材的著名素描。她的方法是深入分析卢梭的小说和佩吉·卡穆芙的评论，进而对《士师记》的故事做文字的再现，并对伦勃朗的素描做图像的再现。她在“对立的诸层面”中沉思冥想，“将结构主义朝着后现代主义的文化与思想潮流敞开”。[(216)] 她认为，叙述的图像形式挑战了文学理论色彩较强的以语言为中心的各种假设；叙述使用的媒介可以是文字的，视觉的，也可以是身体的。“作为一种含蓄论证方式的叙述乃是一条线索，涉及所有不同的书写载体。作为一种再现方式的叙述学则是一种操作工具，也是一种修辞格”。而图像是另一种话语方式，“在伦勃朗的素描里，那妾之死的意义与其在运动中的叙述化力量相互遭遇，构成一种再现的悖论：为了再现对死亡的叙事，绘画要求一种运动，而这运动恰好否定死亡，因为运动乃是指向施动者的”。[(217)]

四、女性主义文论对圣经批评的拓展

在当代新兴的人文科学理论中，女性主义无疑最富于颠覆性和重建性。它立足于女性经验和性别视阈，主张全面解构古往今来的父权制传统，重建一种在经济、政治、文化、教育诸方面乃至家庭内部都真正实现了两性平等的性别文化。这种理论一经进入圣经批评，就大大拓展了研究者的视野，更新了他们的观念，多方面深化了他们对那部古老经典的认知。

由于女性主义文论的观照，圣经的男性中心主义性质逐渐显露无遗。圣经中的正面英雄几乎都是男性，至高上帝也被塑造成男性的“君王”或“万军之统帅”。女性人物往往被消解、埋没或边缘化，许多重要角色甚至未留下名字，如与耶稣在井边谈话的女人、为耶稣涂抹香膏的女人、患血漏症却凭借信心得以痊愈的女人等。一些章节把

凌辱妇女的陋习当成美德加以颂扬，如罗得为使其男性客人不受所多玛人的同性骚扰，竟将两个未嫁的女儿推出门外任人轮奸，而圣经作者还流露出对罗得的称道，默许他不惜献出女儿也要保护客人的“善德”。

研究者发现，圣经作者擅长遮蔽女性人物，使之消弭于社会生活之外；她们即便出现在人世舞台上，也处于极不起眼的边缘化位置。在历史叙事中，女性人物的叙述声音特别微弱，她们“很少讲述一个故事，当她们这样做时，讲述得也非常简单”。 (218) 当女性充当显而易见的重要人物时，作者往往只用零聚焦视角交代出她和周围人的关系，以便情节能够延续下去，而不让她直接讲话，这使男性话语权得以支配整个文本系统，“将女性作为被强制对象的事实积淀在符号僵硬有序的坚甲之下，将女性觉醒的可能性封闭于历史文化之外，从而保持着父系文化的唯一合理性。” (219) 在个别情况下，女性角色虽然发出了声音，也只是服务于男性意志，“借用他的口吻，承袭他的概念，站在他的立场上，用他规定的符号系统所认可的方式，即作为男性的同性进入话语”。 (220) 耶弗他的女儿回应父亲对自己命运的宣判时讲出两节宽慰之言，表明自己乃是“深明大义”地自愿充当父亲履行其诺言的牺牲品（《士师记》11：36，37），这种女性声音对男性话语的霸权地位非但毫发无伤，而且以同谋者身份对其发挥了绝妙的强化作用。

不可否认，圣经在丑化某些妖女、悍妇和淫妇的同时，也塑造了善良、忠贞的贤妻良母和勇敢的女英雄，以底波拉、路得、以斯帖为代表。这类杰出女性深得作者称颂，她们的名字甚至被用作各自所在的篇章或书卷的名称，以致出现《底波拉之歌》、《路得记》、《以斯帖记》等名称。这使人不免津津乐道于圣经在一定程度上表现出对于女性的乐观开明态度。然而乐观开明却不能改变圣经作为一部父权制典籍的根本性质。在女性主义理论视野中，圣经说到底是“一部男性作者的书”， (221) 其作者是站在男性立场上规范女性的，这使得女性故事并非真正负载了女性主体意识的故事，而是为男性意志做见证的故事。易言之，它们本是由男性讲述的故事，也是为男性讲述的故事。

克里斯蒂娃曾论及两种典范的女性处境，一种司空见惯：起初待字闺中，后来成为妻子和母亲；另一种较为鲜见：披挂上阵，杀敌立功，但这时她们不过是冒充男性进入了社会秩序。(222)底波拉便属于后一种，表面上看她发起了抗击迦南王入侵的战争，表现出独立的主体意志，而深入分析可知，她始终只是在辅助男性首领巴拉建功立业。她先以上帝——男权主义的最高象征者——的名义向巴拉发号施令；当巴拉怯懦动摇时，她应允与其同行；到了战事的关键时刻，她又勉励巴拉勇敢出击。

在父权制社会中，女人的核心价值在于成为母亲，为男性家族传宗接代，而路得的故事之所以得到青睐，就在于路得圆满完成了女性生养后代尤其儿子的职能，且其儿子的后嗣中还出现著名的大卫王。在古代以色列，妻子不能生育时可将使女或“侍妾”（maidservant）转给丈夫，由她代替自己生育，这种习俗曾由撒莱与夏甲的故事，以及利亚、拉结姐妹与其使女们的故事做出生动展示。据此习俗，拿俄米在无法生育的晚年处心积虑地从本家族中为路得寻觅夫婿，只是为了借助于路得生养后代，实现为其丈夫家族延续血脉的义务。而深谙父权制文化精髓的路得对婆婆的苦衷也心领神会，对她的劝告言听计从。她在麦场上主动将自己的身体当成向波阿斯示爱的筹码，所饰演的不过是“侍妾”的角色。(223)事实上，她的孩子一出生就被视如拿俄米的孩子：邻舍的妇人说“拿俄米得孩子了”（《路得记》4：17）。而路得一旦履行了女性的生育职能，就从男性族谱中销声匿迹，这时读者看到的只有“……撒门生波阿斯，波阿斯生俄备斯……”，再也找不到路得的踪影。

在舞台前场，以斯帖表演了使本族同胞转危为安的巾帼女杰戏剧，但她背后却站立着更重要的男性英雄末底改。以斯帖是依据她与末底改的关系被介绍的，也是作为末底改的附属物而呈现的。纵贯始终，她的中心任务一直是佐助末底改完成救亡大业，末底改则多次在关键时刻为她指点迷津。她对冒死闯宫略显犹豫时，立即遭到末底改的痛责；此后她答应了违例进宫，却使读者感到，她的行动“不是出于主动性或者对本民族的自发关心，而是出于对她叔叔的顺从，甚至可能是畏惧，因为她叔叔收留并且像对待女儿一样养育了她。”(224)

她的言语和性格表现出谦卑顺服的特征，这正是父权制文化对女性气质的一般要求；犹太人胜利后被颂扬的唯有男主角末底改，而看不到女主角以斯帖。上述底波拉、路得、以斯帖的故事表明，即使那些似乎表现出女性独立地位和主体意识的作品，深层蕴含的仍是以男性为中心的性别观念。

由于引进了女性主义批评理论和方法，研究者对圣经还得出多种迥异于传统观念的新颖见解。在基督教系统神学中，人类的原罪始于亚当夏娃，亚当又由于夏娃的引诱而犯罪，故夏娃是罪的源头，这种理解成为后世男尊女卑意识的滥觞。但在女性主义释经家看来，夏娃却是女性以自由意志对抗绝对权威的先驱；她首先偷吃禁果，恰恰表明女人自始就比男人更主动地追求智慧，而拥有智慧乃是人类优越于世间万物的本质特征。在发现这个全新夏娃之际，女性主义学者还发现了新型的上帝形象。有人强调上帝是超验的，无性别之分；也有人主张上帝雌雄同体，不仅有男性特质而且有女性特质——上帝在《诗篇》和先知书中不时显示为哺育以色列的母亲，在智慧文学中则显现为智慧女神索菲亚。以索菲亚诠释上帝的路径也被延伸到福音书研究中，温德尔认为，“耶稣所宣布的上帝那无所不包的爱、无条件的爱，必须以索菲亚传统为背景才能理解”，“耶稣本人也被视为遭到拒绝和抑制的索菲亚，以致古老的基督学演变成了索菲亚学”。[225]之所以要用索菲亚阐释耶稣，是因为研究者一再发现耶稣对待妇女的平等态度，发现他在“物质的、肉体的……甚至是性爱的范围内”都偏爱女性，“打破了笼罩在东方女性头上的种种禁忌”，力图“使女性摆脱传统的社会角色和从属地位”。[226]女性主义学者还对早期基督教思想家保罗做出辩证分析，认定他的不少言行显示出大男子主义和父权制观念，如称“男人是女人的头”、妇女在教会中不得讲话（《哥林多前书》11：3；14：34—35）等。但值得注意的是，与此同时他也提出过人人平等的思想，宣称不论是男、是女，自主的、为奴的，也不管是犹太人还是希利尼人，在基督里都一视同仁而成为一体（《加拉太书》3：27—29）。故今人应当开掘圣经中的思想精华而抑制其陈腐观念，使其中的文明资源与时俱进地放射出新的光辉。

后殖民圣经批评的基本主题(227)

1991年英国伯明翰大学圣经诠释学教授苏吉萨拉迦（R.S.Sugirtharajah）主编出版《来自边缘的声音：第三世界圣经阐释》，(228) 拉开后殖民圣经批评的帷幕。此后相关选题的论文愈益频繁地出现在各种学术期刊上。1996年带有实验性质的圣经研究期刊《赛迈亚》（Semeia）出版专号，名为“后殖民主义与经卷阅读”。(229) 90年代末期后殖民圣经批评进入国际圣经文学学会（SBL）的论坛，成为与会学者热议的话题。近年来这方面的研究趋于深入细致，从基本问题转入各种具体专题，涌现出苏吉萨拉迦的《圣经与当代殖民文化》（2008）、(230) 吉姆（Uriah Y.Kim）的《大卫故事中的身份与忠诚：一种后殖民阅读》（2008）、(231) 萨缪尔（Simon Samuel）的《马可笔下耶稣故事的后殖民阅读》（2007）(232) 等。通观该领域的学术成果，可以归纳出后殖民圣经批评的若干基本主题。

一、探讨后殖民圣经批评理论

本主题多见于该领域学术精英们的论著中，首先表现为对殖民主义圣经学术的颠覆。苏吉萨拉迦论述后殖民圣经批评的目标时说，这种批评“唯一的最大目标”是“将殖民主义定位于圣经和以往圣经阐释的中心”。他认为，人们从以往四百年圣经学术评断和诠释文献中所发现的，都是宗教改革或者反宗教改革的影响，抑或启蒙运动的影响——人们谈论由理性主义及其衍生物历史评断学制约的科目时莫不如此。然而却有一种值得关注的另类见解，宣称圣经学术是由帝国主义形塑的，那便是后殖民学者的观点。他们要做的，乃是将“扩张、统治和帝国主义的全部后果理解为既限定圣经叙事也制约圣经阐释的中心力量”(233) 。在苏吉萨拉迦看来，后殖民理论为圣经批评开拓了新领域，使之能够与其他学科协同工作。圣经学者与后殖民学者可以合作探讨的课题包括种族压迫、民族主义、跨文化翻译、传教史、文本阅读法、文化的多元共存和杂交混融，以及后殖民传统的源流和表征等。

萨义德对美国学术现状的论述完全适用于观察圣经研究：“正如今日美国学术所表明的那样，文学理论大都追求脱离环境、事件和物质场景的孤立的文本主义（textuality），这使它可能蜕变成只被知识分子理解的人类活动成果。”(234) 与文学理论如出一辙，圣经研究也被纠缠在文本主义的迷宫中，被所谓的“职业性”和“专门化”学术全然占领。它被启蒙时代以降的现代概念引入歧途，那种概念只承认理性是打开文本的钥匙，而不能接受直觉和情感也是进入文本的途径，这已经使之日益远离圣经学术赖以生成和发展的社会语境。圣经阐释与当今世界的现实问题脱节，愈益丧失其本应具备的建构功能，因为它已无法应对每天都在发生巨变的当代世界。事实上，女性主义释经家和解放神学释经家已经不可忍耐地行动起来，先于后殖民学者一步，严肃地纠正着主流圣经学者游离于重大社会和政治问题的荒谬做法。苏吉萨拉迦在《勾勒成果：后殖民批评述论》一文中多角度探讨了后殖民圣经批评的兴起、历程和理论，对一些重要概念做出辨析。他认为，其早期形态是一批抗拒性写作，实质上表达了对帝国主义道德的拒绝；继而成为一种分析工具，被各种流散学者和移民学者用于自己的学术研究。他还考察了后殖民主义与两种重要的批评运动——女性主义和全球化之间的关联，并分析了当代唯一超级大国——美国的文化霸主地位及其国际立场。(235)

斯果维亚（Fernando F.Segovia）也为后殖民圣经批评的理论探索做出贡献。他论及自己对帝国主义和殖民主义之不同表现形态的切身体验，他的体验在三种后殖民视野之间建立起一致性：首先，“后殖民研究与古代文本”，从中可见古代犹太教和初期基督教文献的形成无不被帝国的现实所制约；其次，“后殖民研究与现代解读”，认为对犹太教和基督教文献的现代解读离不开剖析帝国主义发展史与教会传播史之间的关系；第三，“后殖民研究与读者”，认定一类新型圣经批评家已经打破既定的阅读模式，从帝国的圣经学术传统中浮现出来。他深信后殖民研究是“最适宜、最具启发性、最富有成效的”，因为这种模式可以兼顾多种相互关联、相互依赖的批评维度，同时顾及古代世界、现代世界和后现代世界。这是一种具有深刻意识形态性的批评模式，能“将帝国主义、殖民主义的政治历程置于批评活动的中

心”。[236]

郭佩兰（Kwok Pui-lan）探讨了一种将后殖民理论与女性主义融为一体的圣经研究，具体分析了后殖民理论何以能在初期基督教文献尤其福音书和保罗书信的性别研究中辟出一条新路，借助于综合考察罗马帝国的性别、阶级和种族关系，为那批基督教文献勾勒出较为明晰的历史图景。针对一些基督徒论著中潜隐的反犹主义倾向，她吁求后殖民女性主义学者与犹太女性主义学者协同工作，以免在抨击殖民主义意识形态的同时，又堕入另一种民族偏见的泥潭中。[237]

由于新兴理论和方法的引进，这批学者明显拓宽了圣经批评的传统论域，使之关注后殖民研究界热议的性别、阶级、种族，以及本土主义、黑人性、抵抗、同化、杂交混融、殖民模仿、迁徙、流散等话题，成为一块积极面对时代政治的学术领地。

二、揭露殖民者圣经阐释与殖民主义的共谋关系

这里所谓的共谋关系，是指殖民者阐释圣经与他们对弱小民族实行殖民压迫这两种行为之间彼此呼应、相互声援的关系。殖民者通过解经布道为其殖民行动编织冠冕堂皇的理由，以便能够理直气壮地实行侵略征服和霸权统治；与之相对应，后殖民学者的工作则是细察并揭露那种解经布道中体现的意识形态，以殖民侵略和压迫的残酷史实揭穿其虚伪性，表明那种圣经阐释与殖民主义之间其实是沆瀣一气、狼狈为奸的。

研究证明，从15世纪末叶开始的数百年间，一般意义上的圣经，尤其特殊意义上的某些圣经卷籍，都以系统化和专门化的诠释策略被西方殖民者使用，以佐证他们对拉丁美洲、非洲、亚洲，甚至欧洲本土某些地区的征服和殖民化都是正当而无可非议的。威廉·卡利（William Carey）在《基督徒运用各种手段争取异教徒皈依的调查》（1792）中详述了耶稣“伟大嘱托”不断得以实现的战略进程[238]，那段话见于《马太福音》末尾，称耶稣吩咐其门徒去普世各国传教，使万民都成为基督徒（太28：18—20）；而那一历史进程所掩盖的，其实是一部血淋淋的殖民征服史。奥列弗·克劳姆威尔（Oliver

Cromwell）详述了《约书亚记》在殖民者屠杀爱尔兰的“迦南人”时所发挥的可怕作用，那件事发生在1649年，当时克劳姆威尔作为亲历者参与了征服爱尔兰城镇德洛格达和威福特的全过程。[239] 诸如此类对圣经文本的滥用已成为后殖民圣经学者所关注的重要议题。

后殖民学者研究圣经人物时发现，殖民主义释经家热衷于论述某些于己有用的人物，例如拥有绝对权威的耶稣、基督教系统神学的奠基者保罗，以及心甘情愿被犹太人同化的摩押女子路得等。他们借助于释经突显其扩张和称霸的意图：或表现殖民者的霸权地位，或展示殖民者对当地民众的同化进程，或消解被殖民者的反抗性。

先以耶稣为例。西方学者偏爱《约翰福音》，因为该书塑造的耶稣形象高高在上，超越于地上的任何人；就空间起源而言，他“来自上面”、“来自天上”；除了他“没有人”看到或听到过上帝；唯独他能支配世界，是整个世界的创造者和拯救者。与此同时，他的门徒和追随者则“不属于这个世界”，是他“从世界中”拣选出来的（15：19），他把权力转移到他们身上，那种权力又能使之凌驾于其他文化和人民之上。对此，杜布（Musa W.Dube）一针见血地指出：“把耶稣和基督徒的地位抬高到其他文化人物之上，抬高到犹太及其他民族之上，这种策略体现出一种正在殖民的意识形态。”[240] 以往西方学者多从帝国利益出发阐释耶稣所在的社会和犹太社群，聚焦于那个被殖民群体的内部冲突和竞争，无视耶稣及犹太众人对罗马帝国的态度，淡化了殖民者的存在及其角色特征，这其实是庇护了实行压迫和剥削政策的殖民统治者，维护了欺压被奴役者的政治制度。其背后隐现的是一种观念——基督徒作为上帝的选民和基督的追随者，正在履行神圣使命，能满怀“天之骄子”的自豪感，理直气壮地穿越所有国家的疆界，侵入其他民族的家园。

然而在后殖民学者看来，耶稣本是帝国统治的反抗者，他发起了以色列的宗教改革，更新了先知传统，还通过驱魔治病等活动，谴责罗马当权者及其在犹太地区的代理人。福音书记载了耶稣将污灵逐入猪群，又将猪群驱赶入海，使污灵和猪群一并淹死之事（《路加福音》8：26—39），据考证其中的“群”字乃是双关语，“既指猪群也指

古罗马军团；把罗马这群猪赶到海中，与以色列人出埃及时上帝把埃及军队驱入红海类似，含蓄地表达了耶稣对罗马帝国的敌视态度”(241)。如此一个显然带有政治倾向性的耶稣，却被殖民者解读成帝国殖民方略的维护者和代言人，从中可见出浓厚的殖民主义观念倾向。

再分析基督教系统神学的奠基者保罗。在西方释经传统中，保罗是超越于表象而关注本质、超越于民族而关怀个体的非政治性人物，他追求完美，皈依基督后得到心灵的彻底解放；精于思辨，从错综复杂的教义信条中构建出纲目明晰的神学系统。西方的宗教改革实现了上帝之城与世俗之城的分离，保罗遂成为神学教义的化身而显示出与政治绝缘的表征。与此同时，保罗又被视为政治性人物，只是体现在相反的意义上——他在《罗马书》13：1—7中要求人人顺服掌权者，这段论述得到所有统治者的赏识，使之成为“顺民政治”的化身。

霍斯利（R.A.Horsley）则努力将保罗从本质主义、个人主义和非政治化的阐释传统中解放出来。在他看来，保罗不仅在书信中反对当时占主导地位帝国文化，而且以独到方式与帝国秩序相抗衡。保罗并非个人主义者，而是充分关注当时社会和人群、表现出高度政治色彩的宗教活动家和神学思想家。着眼于纵向比较，保罗类似于近代以来的反殖民领袖或后殖民知识分子，他们都致力于“去殖民的文化反抗”，表现在以下三方面：

其一，保罗如同后殖民学者，也珍视其社群的历史，向往其民族摆脱帝国的控制而得到自由。保罗所属的犹太民族一直处于帝国统治之下，保罗本人则自青年时代就前往耶路撒冷城，在那里置身于犹太文士行列，恪守传统的生活方式和行为惯例，抵制希腊—罗马模式的侵蚀。

其二，一如后殖民知识分子，保罗也擅长独立思考，不仅看到帝国文化造成的同化，也预见到帝国终结的必然性。他相信上帝必定持守其对亚伯拉罕的承诺，使以色列人胜过所有统治者，最终获得自由；世界历史正在经由以色列民族史呈现出来，罗马将是上帝的承诺实现前的最后一个帝国。为了建立一个有别于现实的“另一个可供选

择的社会”，保罗也如同后殖民知识分子那样“打破文化之间的边界”，勇敢地在帝国各处传教。他传讲的福音终于瓦解和取代了罗马帝国的叙事，这是通过直接行动和大胆借鉴主导文化的方式实现的。保罗要进入并改造西方宗主国的主流文化，意在从根本上变革其性质，这种做法与许多后殖民知识分子的实践也如出一辙。

其三，与当代拉丁美洲和加勒比学者相类似，保罗也是个富于国际眼光的人。他意识到犹太民族的历史是所有被压迫民族历史的一部分，故其民族运动应当与其他民族运动汇成一个整体；所有民族都是上帝的选民，都有加入圣约的权利。保罗虽赋予以色列历史以特权，却没有给以色列身份以特殊地位，这正如当代后殖民学者，他们固然植根于一个特定民族，其胸怀却超越了分离主义、狭隘民族主义和民族沙文主义，而追求普世主义，向往民族、社会和文化彼此整合的大同社会。帝国意识形态宣称皇帝拥有至高的权力，是世界的拯救者；保罗则坚信上帝不会把崇高权力交给罗马皇帝，相反，上帝在基督受难事件中注定了罗马帝国的终结。[242]

可见，对保罗形象的后殖民阅读能彻底颠覆传统释经学塑造的保罗形象——一个去政治化的本质主义者和个人主义者，而重新发现保罗的反帝国立场及其行动策略，同时揭示出传统释经学与帝国文化之间相互支撑的共谋关系。

不难发现，殖民者及帝国文化的维护者们借助于圣经阐释表述了如下见解：西方宗主国的殖民行动乃是为了履行神圣使命；圣子耶稣和使徒保罗在践行神圣使命的过程中都遵奉了去政治化的原则，这使之能以温和的面孔顺应帝国秩序，与之和平共处；履行神圣使命就是传播文明，文明的传播者以西方白人男性为主体，其接受者则是其他地区的本土人、非基督徒尤其妇女和“迦南人”；[243] 这是因为西方文化具有先天优越性，东方或异教世界必须被西方人控制和征服。

极力彰显西方文化优越性的策略是对“他者”进行贬损，根据黑格尔及萨特的定义，“他者”指主导性主体以外的某个不熟悉的对立面或否定因素，由于它的存在，主体的权威才得以界定。西方人之所以自

视优越，是因为他们认定殖民地的民众没有力量、没有自我意识、没有思考禀赋，更没有统治能力。在莫特看来，“非基督徒世界的巨大需要不是笔墨可以形容的，成千上万的人至今仍活在无知、黑暗、拜偶像、迷信、堕落及腐败之中”(244)。萨义德转述了西方人目光中的东方人形象：“他们从泥土中诞生，他们挥汗如雨，忍饥挨饿，不久即复归尘土，湮没在无名无姓的墓穴之中……甚至墓穴自身不久也消散于尘土之中。”(245)在这种被严重扭曲甚至妖魔化了的东方观念制约下，西方人的释经活动在所难免地为其国家的殖民扩张建构出一套似乎合理合法的话语体系，将那种理应遭到唾弃的强盗行径辩解成正当行动。而揭穿共谋就是质疑和驳斥此类圣经阐释，将帝国权力与知识之间的隐秘联系公之于众，使西方霸权对东方民族的欺凌和压迫大白于天下。

三、透视古今帝国与圣经正典生成及阐释的关系

前文揭穿共谋时所论述的殖民国家主要指欧洲近代的殖民主义宗主国。在后殖民学者看来，除了这类国家，历史上的古代帝国以及当代帝国同样存在着以释经服务于帝国政治的现象，即如斯果维亚所说：“如果不考虑历史和文化，所有帝国和殖民文化产品基本上是相同的；就此而言，无论是当代美国，15至16世纪的西班牙，抑或古代的波斯、罗马等，其帝国文化产品均可资比较。”(246)由于处在不同历史时期，这三类帝国利用圣经的特点有所不同，而其实质并无根本差异。

圣经是犹太民族历史生活的产物，这种性质决定了其间既会沉淀犹太人作为被压迫民族的利益、愿望和情感诉求，也能反映犹太民族赖以生存的古代帝国的意识形态。希伯来圣经是在波斯帝国治理下的犹太殖民区编纂成书的，这一背景决定了波斯帝国的意识形态会在所难免地投射到圣经中去，其中最为典范一例，或许莫过于第二以赛亚宣称波斯皇帝古列为“受膏者”，即犹太民族的复国救主弥赛亚：“我亚卫所膏的古列，我搀扶他的右手，使列国降伏在他面前……你虽不认识我，我也给你加名号。”（《以赛亚书》45：1，4）米勒（Joel A.Miller）归纳出古列作为异族受膏者的若干特点：一、一如犹太本

族的弥赛亚，他也为亚卫上帝所拣选（《以赛亚书》41：25）；二、他被委派去完成上帝救赎其子民的计划（45：13）；三、他被赋予统治列国的权力（45：1—3）；四、其行为的真正支配者是亚卫上帝（45：1—5）。(247)

历史上的古列（Cyrus，亦译居鲁士，约公元前600—前529）是波斯帝国的开国皇帝，在位时对被征服民族采取了宽容政策，准许他们自主处理自己的民族和宗教事务，并允许囚居的犹太人回归耶路撒冷，重建圣殿祭拜上帝，甚至建构其法律体系。然而，他这样做是为了给犹太人谋福利吗？显然不是，因为犹太人即使被优待，依然是波斯帝国的臣民，其言行举止仍受到帝国的监督和制约。在此前提下，给臣民以某些局部好处，无疑有助于他们对统治者感恩戴德，进而心甘情愿地俯首称臣，使帝国获得更为根本也更加长久的利益。

这种情况即如萨义德所论："帝国主义和殖民主义都不是简单的积累和获得的行为，它们都为强烈的意识形态所支持和驱使。那些意识形态的观念包括：某些领土和人民要求和需要被统治，还需要有与统治相关的知识形式。"(248) 其中至关重要的知识是，要让被殖民者意识到自己是"臣属种族"，离不开帝国的保护——对于波斯时期的犹太人来说，甚至要坚信古列皇帝的权威是亚卫上帝赋予的，对他不能有半点怀疑和违逆之心。直言之，帝国主义和殖民主义要"使那些善良的人们认为，全面统治是统治附属的、低等的或不太先进的人的长期的、几乎是形而上的义务"。(249)

帝国统治者必须借助于被殖民者先前的信仰基础来推行其权威。对以色列人只能讲述以色列历史故事，而不是波斯历史故事；只能要求他们奉行原有的犹太一神教，而不是波斯的二元神教抑或另一种新宗教。于是，当犹太殖民区的虔诚信徒天真地以为自己正在恪守亚伯拉罕遗留下来的本族传统时，殊不知，他们也是在参与着帝国殖民文化的构建，因为自犹太人国破家亡之日起，他们就成为一系列大帝国推行殖民政治的对象，其身份就成为所属帝国的臣民。在帝国意识形态的框架内，他们努力奉行祖先流传下来的律法，其实也是在成为合乎帝国规范的守法公民。他们受训站在波斯的立场上看待埃及，认同

埃及是强大的敌国，但对于波斯的直接统治却视而不见。他们被引导寻求上帝的庇护，因为自己是无能之辈，而上帝已派出波斯皇帝拯救他们，故其必须心悦诚服地顺从皇帝的权威性。他们按照摩西律法的规定持守什一奉献，但这种奉献目前须上缴国库，因为波斯帝国已按照上帝的意图派人建造圣殿。经由如此这般的“概念转换”和“观念更新”，被殖民的犹太众人无形中便加入了从思想上征服其自身而作茧自缚的行列，深信帝国当权者的所作所为是无可置疑的。

申命派律法反复强调了“守法则兴、违法则亡”的训诫，“法”指摩西律法，“亡”的基本含义是丧失赖以安居乐业的土地，如谓“亚卫必将你和你所立的王领到你和你列祖不认识的国去”（《申命记》28：36）。这种观念很容易被纳入波斯帝国的意识形态体系：以色列人由于自己的恶行触怒了上帝，被上帝收回他昔日施予的土地，而赐给另一国所有，那个国现在乃是土地的正当支配者。这种逻辑赋予波斯帝国的统治以合法性，《以斯拉记》、《尼希米记》中涉及波斯皇帝古列、亚达薛西、大利乌的章节均建立在这种逻辑基础上。

一批后殖民学者热衷于求证古今帝国与圣经阐释的关系，其中伯奎斯特（J.L.Berquist）考察了希伯来圣经的早期正典化过程，辨析了那一过程如何受到波斯帝国的影响。他断言那部正典中富含政治性元素，能被帝国用来推行其意识形态；同时也有不少反殖民的抵抗性成分，能用以对抗帝国主义意识形态。(250) 与伯奎斯特对古代帝国的分析形成对照，艾琳·卢尼安（Erin Runions）在题为《欲望之战：启示、有用之物和历史终点》(251) 一文中将锋芒指向当今大帝国——美国，提出美国人为了证明其尺度乃是世界的共同标准，不时从圣经中寻找依据，为其霸权主义行为辩护。她从当代美国决策者的常用术语中辨析了两个关键词：“历史”和“自由”，认为“历史”已被拟人化为上帝的替代者，呼唤着美国成为世上独一无二的霸权之国，免遭圣经启示文献预告的恐怖和毁灭而得到“自由”的祝福。她通过分析美国前总统乔治W.布什的报告，揭示出美国如何借助于圣经阐释寻找发动伊拉克战争的理由。布什的报告中充斥着“美国是上帝拣选的国家，担当着确保人类自由的重任”一类话语，表明美国人自诩为救世主弥赛亚，这为其控制世界的野心披上了“使世界充满正义和自由”的美丽外

衣。9·11事件发生后，圣经正典中的启示话语更被转换成“历史”与“自由”的世俗语言，比如布什在9·11一周年纪念日的讲演中说：“历史呼唤我们民族行动……这个伟大的国家将会把世界带入安全、无危险、和平及自由的时代。” [252] ——古老经典中的宗教话语就这样被转换成了当代帝国引领人类进入自由世界的宣言。

四、谋求边缘话语的主体性地位

不论声称西方文化优越还是殖民扩张有理，这类由西方人做出的圣经解读都无法被第三世界读者所接受。圣经文本传入第三世界国家后，当地民众开始站在本民族立场上阅读和反思，寻求以自身为阐释主体，建构边缘话语的主体性地位。苏吉萨拉迦把第三世界的圣经阐释分成“解放聚焦”和“文化敏感性” [253] 两种类型，前者指这批研究者特别关注圣经中涉及反抗和解放的主题，热衷于联系被压迫民族的斗争经历对其做出诠释，后者则指他们敏感于维护弱小民族的文化传统，注重发掘本土文化资源，对圣经予以处境化的阅读。

古铁雷斯的《解放神学》成功地进行了上述“解放聚焦”。该书指出，出埃及是上帝在历史中对被奴役者施行拯救的伟大事件，是被压迫民族摆脱苦难、建立自由社会的象征，它理应成为拉丁美洲人民投身于民族解放事业、最终实现自由和解放的历史范型。 [254] 韩国学者文熹锡也从出埃及故事中看到民族解放的画卷，发现“希伯来人要求上帝把他们从暴虐和不公平的埃及社会中释放出来，这种呐喊正反映出受到怨恨折磨的韩国民众的热切盼望”，因为“韩国人与希伯来人相似，世世代代都处于无情政府和外国压迫者的统治下”，他们“必须接受责任，加强对自己奴隶处境的觉悟，才能站起来做有计划的反抗”。 [255]

每个民族都有自己的文化传统和民情风俗，基督教传入后本族传统和民俗遭到冲击，但亚洲基督徒内心往往深藏着本民族文化之根，以致基督教的主流话语不时受到处于边缘地位的本土话语的挑战。20世纪以来，第三世界国家的圣经阐释不断走上处境化的道路，显现出后殖民文化的突出特征。据苏吉萨拉迦考证，亚洲的处境化诠释学可

分成三种类型，分别是“象征解读法”、“下层解读法”和“整体解读法”。

象征解读法力求超越圣经经文，不管它们多么重要，而将诠释学的起点建立在其他指涉和根源上——诸如基督。换言之，采用这种模式的释读者认为，“神学的首要权威或根源不是经文，而是个人对于复活基督的经验”。 (256) 这种主张出自一批印度基督徒思想家，他们以自己理解的基督挑战西方神学，以及西方释经史上的经文至上主义和文献考据法。

下层解读法与拉丁美洲的解放神学解读类似，阅读主体也来自社会下层，例如印度的“贱民”（dalits）、韩国的“民众”以及各国的妇女和贫困者。这种解读的目的与其说是发现真理，不如说是让软弱无助者得到应有的权利。某些圣经故事被赋予重要地位，以求对它们的解读能顺应民众、贱民和妇女的关注。格纳梵兰（Gnanavaram）从印度贱民的观点看待“好撒玛利亚人的比喻”（《路加福音》10：25—37），称其凝聚了“贱民的切身经验”，有助于将压迫者“从压迫性的价值观和生活形态中解放出来”，因为他们“需要被压迫者的帮助才能实现其解放”。 (257)

整体解读法引申出一种非排他性的综合诠释学，即将圣经与其他宗教经典置于一处，着眼于经文与社会历史和教派脉络之间的关联，探讨其他经典中与圣经相互平行的思想和叙事；“其他经典”包括梵书、奥义书、佛经、儒家经书、道家典籍，以及某些口述传统故事等。具体研究途径包括：其一，经文之间的（Inter-textual）的诠释，即致力于圣经与其他宗教圣书的比较，使基督徒能够领悟其他宗教经典的丰富内涵，意识到在一个多元文化并存的世界上，没有哪种宗教能宣称自己独占真理，故神学的任务不在于与其他宗教竞争，而在于尽力消除不同经典之间的紧张关系，发现各民族文化的共同本质，以达成文化认同而与本土的情境融为一体。在这方面，圣经与印度教、佛教、道教经典以及儒家元典的对话或比较考察现已取得丰硕成果。其二，经文之外的（Extra-textual）的诠释，指超越某些信仰传统所尊奉的圣书，而瞩目于本土民众共有的神话、传说和民间故

事，意在从中辨识民众如何感悟人性和神性。台湾学者宋泉盛是此种方法的首创者，他将中国神话、传奇、民间传说与圣经故事并列起来，超越双方文字的表面含义，开掘出内在的象征性关联。值得注意的是，这批学者的目的“不是破坏或放弃基督教信仰，而是寻绎人类经验的共通性，并经由探究不同文化传统所获得的洞见，来重新界定、重新陈述自己原先所认识的真理”。(258)

第三世界学者联系本民族文化传统和现实生活对圣经进行本土化阐释，往往能导致新颖的阅读效果。在正统释经学中，《路得记》张扬了作为一种同化策略的与异族人联姻：摩押族女子路得两次嫁给以色列人，第二次所嫁的对象是波阿斯，她与波阿斯生下俄备得，俄备得乃是后来名王大卫的祖父。一个异族女子就这样跻身于犹太—基督教主流历史的家族谱系中，成为大卫王的曾祖母和耶稣的女性先祖之一，同时也消融于基督教宏大叙事的漫漫长河中。身为北美土著民族彻罗基人（Cherokee）的女性学者唐娜森（Laura　E．Donalson）却驱散了被同化者路得头上的光环。彻罗基人原本奉行母系社会的婚姻制度，婚后男方随女方生活，孩子被视为女方家族的后代。然而，当他们沦为被殖民者后，白人丈夫却要求其本地妻子到夫家居住，所生的孩子也被当作男方的后代。这种做法完全打乱了彻罗基母系文明的婚姻传统，使女方同化于白人男性的文化惯例中。路得由于提供了一个心甘情愿接受同化的典范而被传统释经学赋予了正面价值，现在，这种价值遭到彻罗基人的唾弃。与其相反的是，唐娜森从《路得记》中发现另一个摩押族女子俄珥巴，她与路得本是妯娌，却于丈夫死后返回娘家，终归本民族的怀抱。在彻罗基人看来，能带来民族解放希望的乃是俄珥巴，因为她热爱本民族传统，拒绝了异族文化，最终回归于自己家乡的土地和精神家园。(259)

用第三世界读者的目光对希伯来经典做出另类观照的论述尚有不少，譬如杜布的论文《喇合问侯犹滴：一种去殖民女性主义阅读》，该文对圣经中两个重要的女性形象做出独特的对位分析，认为那两个女性都是从父权制文化视野描述的，也是透过一种内在的帝国语调讲述的。犹滴虽然是个坚定的反帝战士，她对父权制的抵抗却很有限，而后殖民女性主义阅读应当超越“从父权制和帝国主义叙事的桌子上

掉下来的碎屑”，对经卷做出更深广的理解，进入一种“言说正义和解放的新型话语空间”。(260)

后殖民圣经学者力图建构边缘话语的主体性地位，其努力还表现在翻译研究方面。他们发现，殖民者时常借助于翻译实施对本土居民的精神控制。在非洲津巴布韦的马绍那人信仰中，至高神瓦里（Mwari）没有特定性别，能经由男人或女人言说。但西方传教士却通过翻译将其转换成亚卫上帝的对应者——一个至高的男性神；进而拒绝接受以往所有伴随着瓦里的本土文化传统和神话传说。这项个案考察给人的启迪是：译经工作应当摆脱西方传教士的干预，由当地学者独立完成；翻译圣经应当依据原始的希伯来文和希腊文版本，而不宜从欧洲语言版本转译。(261) 伊斯莱尔（Hephzibah Israel）瞩目于印度南部的泰米尔人新教社团与19世纪传教士在泰米尔圣经修订工作中的冲突，以及当地学者运用泰米尔诗体时的原则和方式；指出当地学者之所以抑制传教的翻译，并非由于信条教义之争，而是因为传教士不懂泰米尔的语法规则和文学传统。(262)

五、聚焦于对待帝国的态度，重新评价圣经卷籍

古代以色列人是一个势单力薄的民族，长年处于一系列大帝国的包围和奴役之下；初期基督教诞生于罗马帝国境内，基督徒曾遭遇多位罗马皇帝的敌视和迫害。圣经在此背景下逐渐写作、编纂成书，其间势必留下各种帝国的形象和阴影；而考察圣经卷籍的编著者对待帝国的态度，进而从意识形态层面洞悉当年的政治、思想、宗教和文化纷争，便成为后殖民学者观察圣经文献的新视野。

犹太人的亚卫上帝历来被塑造成惩恶扬善的正义之神和以色列贫弱群体的护佑者。然而芬兰学者卡利·拉图斯（Kari Latvus）发现，在《列王纪下》24—25章关于巴比伦之囚事件的历史叙述中，亚卫却成为殖民入侵者即巴比伦人的盟友。在“制裁犯罪之民”的外衣下，他“使迦勒底军、亚兰军、摩押军和亚扪军来攻击约雅敬，毁灭犹大”；他的怒气“在耶路撒冷和犹大发作，以致将人民从自己面前赶出去”（《列王纪下》24：2，20）。这段经文公然以顺从帝国为美德而

拒绝反叛，引导国破家亡之民效忠于异族统治者："你们不必惧怕迦勒底的臣仆，只管住在这里服侍巴比伦王，就可以得福。"（25：24）叙述者还以不同行为的两种后果为例，宣扬其投降主义价值观：西底家王固守孤城，城破后逃跑，被追兵擒获后剜去双眼，用铜链锁着带到巴比伦；约雅斤王率部出城降敌，事后得以被提出监，脱去囚服，"终身常在巴比伦王面前吃饭"（25：29）。卡利·拉图斯据此对《列王纪》的历史哲学做出另一种解读，进而以古代以色列与巴比伦帝国的关系为参照系，考察了当代芬兰与俄罗斯帝国的关系，认为二者之间存在着类似情形，芬兰人迫于压力而维持着与那个超级大国的友好关系。(263)

科尔伯（Werner　Kelber）论述了几部新约经典对待帝国强权的不同态度，切入点是帝国文化对基督徒著述的制约作用。在他看来，在应对险恶的政治环境时，《马可福音》借用耶稣生平与受难传说，把上帝之国谨慎地表述为对所有地上王国的替换。《路加福音》把耶稣描写成一个富于激情的宗教改革家，对帝国体制显示出无所畏惧的战斗姿态。《启示录》对罗马的世界性强权予以无畏的谴责，而其反罗马修辞却掩饰在一系列象征性意象中，借助于一个虚构的宇宙空间表达出来，它们引领读者在混乱与秩序、邪恶与善良的大决战中慎思明辨，清醒地预见历史，也正确地认识自己。(264)

通常认为《马可福音》是最早编成的福音书，形成于公元1世纪60年代中期罗马皇帝尼禄残酷迫害基督徒的白色恐怖年代。在此基点上，如何理解该书对待罗马帝国的态度？这一问题引起一批学者的热议。莫尔（Stephen　Moore）认为《马可福音》中缺乏显见于《启示录》的对待罗马帝国的敌视态度，但那些启示性章节（如13：3—37）仍表现出基督徒与帝国的深层次紧张关系。在赋予耶稣形象以绝对权威的过程中，马可主张以耶稣替代恺撒、以上帝之国替代恺撒之国——很难简单地断言这种处理是否复制了帝国的意识形态。大体上说，马可对待帝国的态度有一定复杂性，既有极度反感的一面，也有迷惘困惑的一面。(265)

霍斯利认为欧美的主流学术倾向将《马可福音》与罗马帝国的大

都市联系起来，认同它由罗马城的基督教派编订成书，这就潜在地接受了它在西方基督教宏大叙事中的某种架构作用。正宗解经家将它解释成一部耶稣受难的叙事，连同一段长长的导言即“加利利篇章”；他们对该书予以“去政治化”的处理，并削弱了“加利利篇章”的重要性；近代以来人们侧重于将该书理解为对门徒精神状态和性格特征的讲述，这就将其纳入西方教会强调个人主义的思维模式中，进一步模糊了书中“反对帝国政治”的情节，削弱了耶稣与帝国代理人相对抗的程度，使那种对抗退隐为一种“偶然的阶段性的背景”。(266)

与此同时，霍斯利也勾勒出一种对《马可福音》的反传统阅读，那种读法力图将该书“复原为一种帝国境内被压迫的农民阶级的讲述——农民阶级基于其自身的本土化传统，正在形成一种新兴的合作社会形式”，表现出对本民族当权者和外来帝国代理人的双重抵抗。(267) 霍利斯的早期著作倾向于将耶稣描绘成鲜活且带有政治色彩的历史人物，与之相比较，霍斯利对《马可福音》的后殖民阅读明显缓和了耶稣肖像中的抵抗性成分，含蓄地表达出一种见解：要么对《马可福音》进行去政治化和个人主义的解读，要么对其做出激烈的反帝国诠释——这两种态度均有所不妥；相反，应当追求一种适度的理解，以求为洞察书中的帝国意识形态提供较为完备的思想基础。(268)

刘达松（Tat-siong Benny Liew）则将《马可福音》大致解释成一种解放性文献，认为该书表达了对殖民统治的抗拒，但在抵制殖民意识之际也复制了某些殖民观念。他采纳了霍米·巴巴的“殖民摹仿”概念 (269) ，又对它做出自己的整合。刘达松发现，《马可福音》对帝国意识形态进行了有意无意地复制，希望用新的绝对权威——耶稣的权威，来取代原先的即罗马帝国的绝对权威。马可对耶稣主导性格的描写在表达基督复临主题时进入高潮，那时胜利的基督将除灭所有与其竞争者，逆转“要么服侍要么被毁灭”的殖民选择 (270) ——那是一种基于“殖民合理化”（colonial rationalization）的无可选择的选择，即被殖民的弱国寡民只能处于不自主地位，或积极主动或消极被动地做奴隶，否则便难以维持最起码的生存。耶稣基督在其神学乌托邦或“由天而降的新耶路撒冷城”中永远称王了，而基督徒的严酷现实却是弱国寡民在强权面前的惨痛失败。在刘达松看来，借助于这样的叙述，

马可于无意中复制了“强权即公理”（might is right）的观念，而正是这种观念最初滋生了殖民主义和帝国主义。(271)

嗣后，对《马可福音》的后殖民批评多在以下二者之间摆动：或将其理解为去殖民化的文献，或将其当成殖民化的文本。较少先入为主而更注重实证分析的成果也时有所见，例如印度青年学者西蒙·萨缪尔（Simon Samuel）的《殖民混合体：〈马可福音〉的后殖民阅读》，该书比刘达松更直接地引用霍米·巴巴的“殖民模仿”、“杂交混融”、“双重人格”等概念，细致入微地分析马可的殖民复制策略，声称那些策略导致其书中既有不少真正的反殖民和解放要素，也有一些对殖民意识形态进行趋同性模拟的成分。(272)

生态批评视域中的《希伯来圣经》(273)

20世纪60年代下半叶，当代生态环境运动在西方社会蓬勃兴起，与此同时，旨在探讨文学与自然环境之间关系的生态批评也取得一批重要的前期成果。1967年自由派基督徒林恩·怀特（Lynn White）在美国《科学》杂志第155卷上发表论文《生态危机的历史根源》(274)，在犹太教会和基督教会中引起轩然大波。该文将当代生态危机的深层次根源追溯到圣经卷首的《创世记》，尤其该书1：26—29对人与自然关系的论述。那几节称人是上帝按照自己的样式造的，在世间万物中最卓越；他们“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各种爬行的动物”；而“遍地一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子”均已赐给人作食物。继而，《创世记》9：1—3进一步强化了这种观念，上帝对走出方舟的挪亚及其家人说：“凡地上的走兽和空中的飞鸟，都必惊恐、惧怕你们；连地上一切的昆虫并海里一切的鱼，都交付你们的手。凡活着的动物，都可以作你们的食物。这一切我都赐给你们，如同菜蔬一样。”林恩·怀特认为，这些经文赋予人以随意掠夺大自然的权力，其间表现出希伯来—基督教传统长期持守的人与自然彼此分离的二元论，那种哲学拒斥万物有灵论，把人抬高到自然万物统治者的不适当位置，势必导致人对大自然的漠视，此乃后世生态危机的历史根源。

林恩·怀特的论文获得美国生态学会颁发的米斯（Mercer）奖，导致犹太—基督教学者旷日持久的激烈争论。一批思想开放的自由派人士支持怀特的见解，强调人类只有一个地球，工业革命以来这个地球上的生态危机日益加重，造成触目惊心的后果，圣经作为深刻影响后世文化的元典，对此严重势态的形成难辞其咎。另一批思想保守的学者则认为怀特的见解过于偏颇，歪曲了圣经有关环境观念的全貌，而将一种主张“征服自然”的神学错误地强加于它。(275) 更多研究者主张客观冷静地钻研古代遗产，认定《希伯来圣经》中有着丰富的生态平衡意识和环境保护观念，全面阅读并深入开掘这部典籍，会发现多种适用于当代环境保护的思想资源。

一、《创世记》中的生态平衡意识

较之自由派对保护生态环境的过激主张，以及保守派漠视环境问题的消极态度，多数犹太—基督教学者属于“托管理论”的支持者。在解释《创世记》1：26—29时，他们把人与自然的关系理解为托管者与被托管者的关系，或花匠与花的关系。其中包括两层含义：第一，承认人是按照上帝的形象造的，但不能由此推论人就是大自然的主人，因为上帝只是把“治理这地”的权力授予人，委托人来管理大地，这种管理不同于君主对臣民的辖制，因为人并非大地的真正主人，真正主人只能是上帝，一如《诗篇》24：1所说：“地和其间所充满的，世界和住在其间的，都属亚卫。”《诗篇》115：16称“天，是亚卫的天；地，他却给了世人”，也表明上帝只是委托世人代替他管理大地，世人不过是承租者，是花匠，对大地不拥有主权，主权仅仅属于上帝。世人要想治理好大地，必须一心一意地信靠上帝，因为如果没有上帝提供阳光、雨露、动植物、矿藏等资源，人就会面临死路一条。第二，人应当与上帝积极配合，当好大地的管理者，因为上帝造人之前首先创造了世间万物，使大地水肥土美，果实累累，犹如一座美丽的大花园，而人只能在这座大花园中生存。据称《创世记》第2章的伊甸园故事也支持“托管理论”：“亚卫上帝将那人安置在伊甸园，使他修理看守。”（2：15）所谓“修理看守”，指的显然是有利于生态平衡的维护性即建设性工作，亦即“观念上、技术上和群体管理上的推动性工作，意在使各种生物各从其类，都在其自身的岗位上发挥作

用和效能”[276]。

“托管理论”的拥护者们还指出，《创世记》卷首的创造故事寓有丰富的生态平衡意识，表明大自然是一个美的整体，人是那个整体的有机组成部分，理应尽力维护它而没有权力随意破坏它。上帝在六日中创造了宇宙万物，其中最后一天造出人类，人类本是万物的一部分。“上帝看着一切所造的都甚好”（1：31），乃是因为所有造物共同体现出“正义、秩序和美”，共同组成了“一个具有内聚力的、相互连接的整体”[277]。人类作为这个完整生态系统中的一员，不可能被赋予主宰和破坏大自然的权力。人类与其外部世界（即包括各种生物在内的大自然）既相同又有所不同，相同的是，二者均由上帝所造，从生物学的角度看，人类与其他动物一样，都必须呼吸、饮食、繁衍后代；不同的是，人类能像上帝那样思考、判断、创造、表达各种情感体验。这就导致人类的特殊地位：既处于自然之中，又高于其他自然物体。但所谓“高于”是指人拥有其他物体所不具备的高级智慧，进而被赋予了管理好大自然的责任和义务，而不是说人能高踞于大自然之上，对其采取任意掠夺的态度。上帝的创造有其美好的意图，在于使人幸福地生活，而非放任人类毁坏大自然，进而走向自我毁灭。其实，伊甸园故事已经表明，人类不能为所欲为，其行为是受到限制的，否则必定遭受惩罚。上帝让人“修理看守”园子之后，紧接着就吩咐道：“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（2：16，17）此语象征性地警告人类，要约束一己的自由意志，不可恣意妄为，以免为自身的荒谬行为付出沉重代价。但人类拒绝奉行上帝的诫命，以致遭到痛失乐园的处罚，就连大地也一并受到咒诅，变得干旱而贫瘠，长满荆棘和蒺藜，人“必终身劳苦，才能从地里得吃的……必汗流满面才得糊口”（3：17—19）。有人据此提出，上帝咒诅大地是因为大地本来就有罪性，理应被人辖制。托管论者则强调，大地是由于被人类犯罪牵连才受到咒诅的，如凡·戴克（Van Dyke）之言：“大地受咒诅是因为人不服从上帝，在圣经中我们找不到上帝告诉我们它有固有罪性的根据。”[278]

二、摩西律法中的环境保护思想

从创世故事延伸到摩西律法，读者很容易看到，古犹太智人曾制定多种有益于保护生态环境的道德准则和行为规范。且以安息年和禧年为例。自有人类历史以来，年复一年地春耕、夏管、秋收、冬藏，就是农耕民族维持其生存繁衍的基本劳作方式。但犹太民族却明文规定，以七年为一个周期，土地耕作六年后必须休耕一年："六年要耕种田地，也要管理葡萄园，收藏地的出产。第七年……不可耕种田地，也不可管理葡萄园。"（《利未记》25：3—5）这第七年即所谓"安息年"。关于设立安息年的原因，伊本·伊斯拉（Ibn Ezra）将其与上帝的创世之工联系起来：为了效仿上帝于六日创造万物后于第七日安息，以色列人须于六年耕作后的第七年使土地安息。摩西·迈蒙尼德做出更科学的解释：让土地休耕一年，意在使之恢复地力，增强肥沃程度，以便次年能获得更好的农业收成。(279) 可见犹太人对辛劳产出农作物的土地充满了体恤之情，这种深沉博大的情怀进而延及社会上和自然界中的弱势阶层："地在安息年所出的，要给你和你的仆人、婢女、雇工人，并寄居的外人当食物。这年的土产，也要给你的牲畜和你地上的走兽当食物。"（《利未记》25：6—7）由此，一种维护生态平衡的自然伦理升华为关爱孤苦贫弱者的社会伦理。禧年是指连续七个安息年之后的第五十年，"这年不可耕种，地中自长的不可收割，没有修理的葡萄树也不可摘取葡萄"。除了土地休耕，这年还是物归原主的时候："到了禧年，地业要脱离买主的手，归回自己的主人。"更有甚者，它还是被束缚者得解放的圣年："第五十年你们要当作圣年，在遍地给一切居民宣告自由。"（《利未记》25：10，11，28）古犹太民族的生态平衡观念就这样与社会领域的平等自由思想熔为一炉，它示意读者，上帝是公正的，不但要让自己创造的大地得安息，而且要保护贫穷的奴仆、雇工和外乡人；他要使被出卖的土地终归原先的主人，并最终使天下所有人都能自由自在地生活。这些观念对后世产生了深远影响，"在遍地给一切居民宣告自由"之语甚至进入美国独立宣言，成为激励美国人民创建一个独立国家的神圣口号。

《希伯来圣经》显示，古犹太人热爱美丽的大自然，对花草树木飞禽走兽充满了眷恋之情。《雅歌》中提到21种植物（如凤仙花、番

红花、玫瑰花、百合花、苹果树、香柏树、石榴树、棕树、菖蒲、肉桂、核桃、香草等）和15种动物（如母鹿、小鹿、羚羊、鸽子、乌鸦、狐狸、山羊、蜜蜂等），使人备觉大自然的可爱和美妙。“冬天过去了，雨水已经止住，百花齐放、百鸟争鸣的季节已经来临。斑鸠的歌声清晰可闻，无花果树结满了果子，葡萄树也开花放香。”（《雅歌》2：11—13）吟诵这令人陶醉的诗句，能使人如同置身于万象更新的浓浓春意里。在这样的生态文化氛围中，人们从摩西律法中读到一些涉及保护野生动物和珍惜果树的条例，就不觉得意外了，如其中规定：“你若路上遇见鸟窝，或在树上，或在地上，里头有雏或有蛋，母鸟伏在雏上，或在蛋上；你不可连母带雏一并取去，总要放母，只可取雏。”（《申命记》22：6—7）之所以“放母取雏”，也许是为了让母鸟得以逃生，另育新雏，从而确保禽鸟的总量不至于减少。关于珍惜果树，律法书规定：“不可举斧子砍坏树木，因为你可以吃那树上的果子；不可砍伐，田间的树木岂能任你糟蹋呢？”（《申命记》20：19）非但不能随便砍伐，就连摘吃树上的果子也须照章办事：果树前三年结出的果子不能吃，第四年的果子要献给上帝；到了“第五年，要吃那树上的果子，好叫树结出更多的果子来。”（《利未记》19：23—25）

摩西律法中还有大量涉及环境卫生、食品卫生、人体卫生及防治传染病的内容，常令读者对古犹太人的“洁癖”叹为观止。如称不洁净者须“出到营外，不可入营；到傍晚的时候，他要用水洗澡，及至日落了，才可以入营”（《申命记》23：10—11）。人不可随意便溺，而要“定出一个地方为便所。在器械中要预备一把锹，当你出营便溺以后，用以铲土，转身掩盖”，因为亚卫是圣洁的神，“他见你那里有污秽，就会离开你”（《申命记》23：12—14）。

《利未记》第11章和《申命记》第14章列举出大量食物，将其分成洁净的与不洁净的两类，规定哪些洁净可以食用，哪些不洁净不可食用。综论之，洁净食物包括倒嚼而分蹄的走兽、水中有翅有鳞的活物、未列在禁食名单中的飞鸟，以及属于蝗虫科的蝗虫、蚂蚁、蟋蟀、蚱蜢等。不洁净食物则包括食肉的兽类、猪、有毒或食肉的鸟、贝类等。不洁净动物要么以肮脏污秽的食物（如尸体、腐肉等）维

生，要么属于异教徒祭祀的常用之物（如猪、狗等），要么带有上帝咒诅的体型（如“用四足爬行”）。若器皿与污秽动物的尸体接触，必须浸在水中除污，但瓦器则须打碎，因为它沾染的病菌以水难除。干种子与不洁净动物的尸体接触，仍为洁净，但湿种子接触后便属不洁，或许是因为湿物易于腐烂变质之故。

《利未记》第12—15章主要论述与人体有关的洁净与不洁净，是一部货真价实的“人体卫生保健法”。如称产妇生男婴不洁7天，家居33天；生女婴不洁14天，家居66天，或许是因为女婴长大后要排经血，较男婴不洁。关于“患漏症者的洁净与不洁净”，述及各种长期性或间歇性的体内排泄物，包括男人遗精和女人的月经。其中禁止男人与经期中的女人交合，当属保护妇女健康的积极措施。

《利未记》第17—26章从诸多方面要求以色列人过一种纯全无疵的圣洁生活，得名“圣洁法典”。对待两性关系，该法典明确做出讲究伦理卫生、远离污秽行为的规定：不得与邻舍之妻行淫，否则奸夫淫妇都要治死；不得乱伦，不可与母亲、继母、同胞姐妹、单亲姐妹、女儿、孙女、外孙女、姑母、姨母、伯叔之妻、儿媳和兄弟之妻发生性关系；不得同性恋，更不可与兽淫合。这些条例无疑体现出文明的伦理观念，有益于维护遗传基因的稳定性，保持人种的纯全性。

摩西律法之所以反复强调持守环境卫生、食品卫生、人体卫生以及两性关系卫生的极端重要性，不仅由于这样做有利于保证健康、预防疾病，还由于它有利于维护大地的圣洁，使人与环境和谐相处。在其作者看来，违背了这些典章律例，不但会玷污自身，而且会玷污大地，被大地“吐出”或驱逐。鉴此，律法书谆谆教诲以色列人：“这一切可憎恶的事，无论是本地人还是寄居在你们中间的外人，都不可行。免得你们玷污那地的时候，地就把你们吐出，像吐出你们之前的国民一样。”（《利未记》18：26—29）

三、“阿特拉哈西斯史诗”中的自然观念

大自然在《希伯来圣经》构筑的宇宙体系占据了一个什么位置？犹太神学家如何理解大自然的文化身份？在尝试对此问题做出回答之

前，有必要考察一篇两河流域上古神话“阿特拉哈西斯史诗”（Atra-hasis epic）中的自然观念。这个神话可能起源于阿卡德时期，流传一千多年后于公元前1550年左右在古巴比伦王国形成传世本，原文用楔形文字刻写在泥版文书上。(280) 故事讲述了极其远古的历史：大地已经存在，但人类尚未被造，众神为了满足自身的饮食之需，必须艰苦劳作，挖掘用于灌溉农田的沟渠。神灵们不堪重负，要求天神安努下令造人，代替他们工作。生育女神玛米奉命每月一天用一个小神的血掺和着泥土造人，造出男人和女人；那些男人和女人结合生育，使地面上逐渐出现许多人。此后人类代替了神灵劳作，产品则供奉给神灵享用。1200年过去了，人类的数量激增，他们喧哗嘈杂，噪音冲天，把诸神闹得心神不宁。天神安努的父亲恩利尔下令以瘟疫除掉一批人，于是瘟疫神尼姆塔拉前往人口密集的地方巡游，使人们成批地死去。好心肠的埃阿神曾参与造人，他惟恐人类被彻底毁灭，就把天神的计划告诉他在人间的忠实奴仆阿特拉哈西斯。阿特拉哈西斯遂召集长老和居民向瘟疫神献祭，制止了正在流行的瘟疫。时间又过去千百年，地上人口的数量再次膨胀起来，他们搅扰得天神坐卧不安。这次雨神阿达德奉命降下暴雨，制造灾祸，阿特拉哈西斯则带领众人向阿达德献祭，制止了灾祸的蔓延。又过了几百年，人口再度急剧增长，神灵们又一次被搅扰得无法安宁，恩利尔下令用干旱消灭人类，世人遂遭遇饥荒而大批倒毙。埃阿神偷偷放出泉水，使大地恢复生机，人类得以生存繁衍。后来恩利尔又一次由于人类数量过多且嘈杂喧闹而下令用大洪水消灭他们，埃阿神则示意阿特拉哈西斯造一只大船躲避洪水。大洪水过后，只有阿特拉哈西斯及其家人幸免于难，为人类继续传宗接代。

这幅神话图景中有两种势力，分别是众神和人类，众神为了摆脱劳役之苦而造人，人来到世上就是为了替众神艰苦劳作。但人类自身有着过于旺盛的生命力，很快就发展得人口过剩，给众神造成困扰。众神为了消解矛盾而动用大自然的力量——即故事中的瘟疫、暴雨和干旱——制裁人类，控制其数量过快增长。当这些措施全都无济于事时，天神竟决定用大洪水毁灭全部人类和整个世界。这似乎见证了今人的某种见解：“倘若无法控制人口过快增长，这个世界将毁于一

旦。”不难看出，众神与人类之间是相互依赖的：人由神造出，被神赋予生息和劳作能力，多次于危机时刻得到埃阿神的保护而绝处逢生；众神造出人类为自己效力，后来虽然一次次地惩罚甚至除灭人类，但也一次次地发现，自己是何等需要人类，最终离不开人类。

然而，当大自然的维度现身于这幅图景中时，情形就不那么乐观了。这个神话没有表达出自然界、人类和众神互为一体、和谐共处的观念，相反，土地的作用是养育人类，人类的作用又是养育众神，从而显示出一种层次分明的等级程序：众神高高在上，呼风唤雨，人类为众神所役使，大地则为众神和人类默然无声地奉献出自身的资源。关于大自然，从故事中得不到令人欣慰的信息。众神习惯于牺牲土地和环境，动辄以瘟疫、暴雨、干旱乃至大洪水惩罚人类，大自然一再沦落为众神攻击人类的武器，每每呈现出狰狞可怖的面孔。

四、大自然在《希伯来圣经》中的文化身份

众所周知，希伯来文化与两河流域的上古文化之间存在着错综复杂的内在联系，既有传承借鉴，又有变异更新。就两种文化中的自然观念而言，这一特点也有某些表现。《创世记》卷首的“上帝六日创世故事”中亦存在一个“神—人—自然”的等级架构，只是以犹太人的“宇宙唯一真神”取代了古代两河流域的众神，这位“真神”乃是世间万物的创造者，他造出的人类又是大自然的管理者。细读文本可以感到，这位“真神”的创造成果不仅表现为世间万物的从无到有，而且表现为万物之间被赋予了适当的关系和井然的秩序。(281) 其中第三天和第六天的创造过程特别值得玩味，那两天的创造都是在两个阶段中进行的。

第三天，上帝先把天下的水聚在一处，使旱地露出来，称旱地为地，称水的聚处为海。接着又为大地带来植被，使“地上长出青草和结种子的菜蔬，各从其类；并结果子的树木，各从其类；果子都包着核”（1：12）。这种言说给人一种重要暗示：上帝创造的大地是一种可以再生、能够自我维系和持续繁荣的自然界，地面为植被所覆盖，所有植物均可以自行生核结籽，延续其生命；只要未遭到外力破坏，

它们就能生生不息地永久繁茂。既然如此，人类就不必举行谋求土地肥沃的仪式，换言之，其宗教仪式就不必祈祷土地肥沃，也不必为风调雨顺献上感恩，因为一个完美的宇宙是能够自给自足的，而上帝就创造了一个这样的宇宙。在如此一种宇宙模式中，大自然也许很难得到人类的刻意尊重，而事实上，犹太律例中也的确未见祈求粮食丰收的农业仪式。

第六天，上帝首先造出各种动物，使牲畜、昆虫、野兽各从其类。接着又按照神的形象造人，使人“管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫”（1：26）。由此可见，人类与动物自被造之日起就存在一种管理与被管理的关系。人被赐予“遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子……作食物”（1：29），而无需在地上靠劳作收获五谷菽粟维生，这表明人的实质性职能在于管理而非耕种。至于人是按照“神的形象”（selem elohim）造的，更示意人是神在世间的代理人，将代表神在世间实施管理，使万事万物井井有条，合乎秩序。selem的同源词salmu曾见于美索不达米亚的碑铭，声称君王本是神灵的“形象”。将第六天和第三天的创造活动联系起来，统筹反思大自然的位置，似乎能得出一种印象：大自然固然未被刻意贬低，实际上却处在“神—人—自然”这个等级构架中的最底层，它无望得到人的特别宠幸和尊敬，只能默然无声地接受人的管理，为神和人慷慨地奉献出自己的产品。

依据“文献假说”(282)，《创世记》第1章的创造故事出自祭司派文献（即P文献），第2—11章的人类远古历史主要出自J文献。倘说P文献中的自然观念还相当乐观明朗，大自然在上帝初创的世界中还处处显得清新明媚，充满生机活力，那么，自第2章起浓重的悲剧意味就愈益降临在大自然身上。“伊甸园”显然是一个农耕民族的创世故事，创世之前举目皆为干旱而贫瘠的景象：“野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来，因为亚卫上帝还没有降雨在地上，也没有人耕地。”（2：5）后来，这块土地为人类犯罪所牵连而一再遭遇可怕咒诅。亚当夏娃偷吃禁果后，大地因他们的缘故而受咒诅，地面上长出荆棘蒺藜，使人“终日劳苦才能从地里得吃的……汗流满面才得糊口”（3：17—19）。该隐杀弟后，由于无辜者的血污染了大地，土地

不再肥沃，无法耕种，该隐惊恐地得知："你种地，地不再给你效力，你必流离飘荡在地上。"（4：12）到了挪亚出生时，由于亚卫咒诅大地，人们不得不更加辛苦地劳作，"挪亚"之名便含有"这个儿子必为我们的操作和劳苦安慰我们"之义（5：29）。那时所有人都行为败坏，以致上帝对挪亚说："因为地上满了他们的强暴，我要把他们和地一并毁灭。"（6：13）无独有偶，上帝也像西亚天神一样用大洪水除灭人类，义人挪亚则像阿特拉哈西斯那样去造大船躲避洪水灾难。二者的区别在于，古巴比伦神话中的危机来自人口过剩，《创世记》中的灾难则源于"人在地上罪恶很大，终日所思所想的尽都是恶"（6：5），以致上帝转换成了惩恶扬善的审判官。但是作为上帝审判的工具，由洪水体现出的大自然形象一如古巴比伦神话所示，在人类面前也显得极其狰狞可怖。大洪水过后，一个新时代来临了，上帝"不再因人的缘故咒诅大地"，也不再消灭各种活物，而要与"各种有血肉的活物"缔结永约，只要大地还存留，"稼穑、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息"（5：21，22）。然而，在这幅貌似和谐的大自然景观中，人依然是其他动植物的统治者，上帝对挪亚及其儿子们的一番吩咐表明，人要生养遍地，飞禽走兽在人面前皆须战兢恐惧，它们都能充当人的食物（9：1—3），而这就是《创世记》对人与自然关系的真实理解。

自亚伯拉罕时代起，圣经记叙的神人关系史进入一个新阶段——上帝与其子民以色列人的关系史；生态环境也被赋予浓郁的历史特征，大自然成为表现上帝意志，实施上帝对其子民进行奖惩的工具。以色列人的举止应当对大地的状况负责，错误的品行会玷污大地；为了保持大地的洁净，必须远离凶杀，将杀人者绳之以法，并杜绝奸淫、乱伦等令人憎恶的性行为——这些观念多次出现在律法书中。《申命记》11：13—17在犹太神学框架中明示了"神—人—自然"三者之间的关系：以色列人尽心遵从上帝的诫命，上帝就会按时将秋雨春雨降在土地上，使他们得以"收藏五谷、新酒和油"，"吃得饱足"，并使田野为其牲畜长草。以色列人偏离正路，去侍奉别的神，上帝就会使"天闭塞不下雨，地也不出产"，并且使悖道之民在那美地上"速速灭亡"。由此，读者能强烈感受到人在上帝与大自然之间的居间地位，

上帝对大地的态度取决于人的行为；大地显然并非值得特别考虑和尊重的主体，它不仅能被人的谬行直接污染，还会由于惩罚恶人的缘故而“天不下雨，地不出产”，进一步加重其自身的苦难。

在先知书（尤其《何西阿书》、《耶利米书》、《以西结书》）中，以色列人的罪行甚至能导致“全地荒废”：

> “我观看地，不料，地是空虚混沌；
> 我观看天，天也无光。
> 我观看大山，不料，尽都震动，
> 小山也都摇来摇去。
> 我观看，不料，无人，
> 空中的飞鸟也都躲避。
> 我观看，不料，肥田变为荒地，
> 一切城邑在亚卫面前，
> 都因他的烈怒被拆毁。”

（《耶利米书》4：23—26）

类似的惨相也出现在《以赛亚书》24：19—20中：“大地全然被破坏，尽都崩裂……东倒西歪，好像醉酒的人；又摇来摇去，好像吊床。罪过在其上沉重，必然塌陷，不能复起。”这些言论都强调罪人对环境恶化应负的责任，他们或因其恶行而直接污染大地，或者激怒上帝，使之降灾于大地，在惩罚罪人的同时也伤及大地。而无论哪种情况，大地或大自然都是无辜受害者，亦即恶人受罚时的陪罪者。

观察大自然命运的另一个窗口是圣经诗歌书尤其《诗篇》，其中不少作品都极力称颂美丽壮观的大自然。但它们对自然万象的称颂往往与对上帝的赞美融合为一，准确地说，诗人并非专一歌颂大自然，而是借助于自然物象抒发强烈的宗教情感，以日月的光辉彰显上帝的荣华，苍穹的高远展示上帝的至高，群山的雄奇象征神力的超卓，大海的浩瀚喻示神力的宏伟。在诗人笔下，云层是上帝的隐身之处，雷鸣是上帝的怒吼之声，天象地貌、花草虫鱼皆是上帝的精美造物，世

间万象无不显示出上帝的大能。如114：3—4写到以色列人出埃及的声威时称：沧海看见就奔逃，约旦河水也倒流。大山踊跃如公牛，小山跳动如羊羔。”这极其生动的诗句曾令大诗人但丁等赞不绝口。但是，沧海和群山固然能“看见”、“踊跃”、“跳动”，却难以成为拥有主体意志的存在物，能像人一样自主行事。这里只不过运用了拟人化的文学技巧，诗人借此将自然物象更有效地纳入自己的观念体系，用于转达上帝必定救助以色列人的神学信息。

结语

从本文的考察不难得出推论，《希伯来圣经》中富含生态保护思想。犹太人的理想国度建立在一片生机盎然的肥田沃土之上，不仅人与人和睦相处，人与动植物也友善为邻。人是大自然的管理者，应当合理利用自然资源，但不可滥用资源，更不能毁坏资源。为了营造一个宜居的家园，人应当崇尚文明，讲究卫生，包括环境卫生、食品卫生和人体卫生，也包括伦理道德层面的远离秽行和纯正清洁。然而，《希伯来圣经》是在犹太神学框架中表述其生态理念的，由于这个框架的制约，大自然只能在一部“人犯罪、神拯救”的宏大叙事中充当陪衬者角色。它必须以其自身证明上帝创造万物的全能，还要每每成为上帝惩罚罪人的工具。这使它的本真面目变得模糊不清，更遑论得到能与人类比肩的文化地位。

当代深层生态论者（Deep ecologist）受施韦策“敬畏生命”理论的影响，主张人与大自然实现平等的伙伴关系，人对一切生命均持尊重态度，因为人只是大自然的一部分，从来都不高于其他生命，或者在其他生命之外，“每种受造物在它与环境以及与上帝的关系中都有其既定的和有效的价值”[(283)]，人如果毁灭了其他生命，就是毁灭了自己。在这种激进生态学理论面前，圣经中的大自然似乎更是“阿特拉哈西斯史诗”传统的承袭者，同样处于“神—人—自然”构架的最底层。

我们不可能要求形成于当代生态环境运动两千多年前的圣经表达出超越其时代的前卫观念。然而，大自然在圣经中作为人类罪行见证者和罪人惩罚者的文化身份迄今仍有其启迪意义：倘若今人不能善待

环境，而是肆意污染环境、破坏环境，大自然依然会作为公正的见证者和无情的惩罚者来回报人类。

----

(1) 本文原载于《圣经文学研究》2014年春季号。

(2) Jacques Derrida，Of Grammatology，Baltimore：John Hopkins University Press，1976，158.

(3) 伽达默尔：《诠释学II，真理与方法》，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2007年，第415—418页。

(4) 王治河：《后现代主义的建设性向度》，《中国社会科学》1997年第1期。

(5) Steven Best ＆ Douglas Kellner，Postmodern Theory：Critical Interroga-tions.London：The Macmillan Press，1991，29 30.

(6) 郭宏安等编：《20世纪西方文论研究》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第298页。

(7) 例如，David Jobling et al.eds.，The Postmodern Bible Reader.Malden，Mass.：Blackwell，2001.George Aichele et al.eds.，The Postmodern Bible.New Haven：Yale University Press，1995.A.K.M.Adam ed.，Postmodern Interpretations of the Bible：A Reader.St.Louis：Chalice Press，2001。

(8) Robert Alter， The Art of Biblical Narrative.New York：Basic Books，1981，45.

(9) Robert Alter， The Art of Biblical Narrative，178 185.

(10) 参见梁工："勒兰德·莱肯"，《圣经文学研究》，第1辑，第369—372页。莱肯的下列著作已经译为中文：《圣经文学》，徐钟、刘振江、杨平译，沈阳：春风文艺出版社，1988年；《认识圣经文学》，李一为译，南昌：江西人民出版社，2007年；《圣经文学导论》，黄宗英译，北京大学出版社，2007年。

(11) See M.A.Powell，What is Narrative Criticism？Minneapolis：Fortress Press，1990，9 10.

(12) Wayne G.Rollins，Jung and the Bible.Minneapolis：Fortress Press，1999，104.

(13) J.Fitzmyer，The Interpretation of the Bible in the Church.Rome：Pon-tifical Biblical Commission，1994，51 52.

(14) 诺思洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益等译，北京大学出版社，1998年，第4页。

(15) 诺思洛普·弗莱：《神力的语言——"圣经与文学"研究续编》，吴持哲译，北京：社会科学文献出版社，2004年，导言第5页。

(16) 诺思洛普·弗莱：《批评的解剖》，陈慧等译，第199页。

(17) David Tracy，"Reflections on John Dominic Crossan's Crossan's Cliffs of Fall"，Seminar Papers of SBL.Chico，California：Scholars Press，1980，74.

(18) W.Wuellner，"Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans"，in The Romans Debate.Ed.K.P.Donfried，Minneapolis：Fortress Press，1977，252 274.N.R.Petersen，Rediscovering Paul：Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World.Philadelphia：Fortress Press，1985.

(19) N.R.Petersen，Rediscovering Paul：Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World.Philadelphia：Fortress Press，1985.

(20) Roland Boer，"Louis Althusser：The Difficult Birth of Israel in Gene-sis"，in Marxist Criticism of the Bible.14 41.

(21) Roland Boer，"Antonio Gramsci：The Emergence of the 'Prince' in Exodus"，in Marxist Criticism of the

Bible.42 64.

(22) 威廉·克莱因等著：《基道释经手册》，蔡锦图主编，尹妙珍等译，香港，基道出版社，2004年，第104页。

(23) 菲利斯·特丽波"：女性主义诠释学与圣经研究"，周辉译，《圣经文学研究》第3辑，北京：人民文学出版社，2009年，第35—44页。

(24) R.S.Sugirtharajah，"Charting the Aftermath：A Review of Postcolonial Criticism"，in Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation.New York：Ox-ford University Press， 2001，36.

(25) Lynn White Jr."The Historial Roots of Our Ecologic Crisis"，Science 155（1967）：1203 1207.

(26) T.R.Henn，The Bible as Literature.New York：Oxford University Press，1970，258.

(27) 诺思洛普·弗莱：《批评的解剖》，陈慧等译，天津：百花文艺出版社，2006年，第19页。

(28) C.S.Lewis，The Literary Influence of the Authorized Version.Philadelphia：Fortress Press，1967，15.

(29) 勒兰德·莱肯："圣经与文学研究"，梁工译，《圣经文学研究》第1辑，第14页。

(30) 路易斯·罗宾逊：《两刃之剑：基督教与20世纪中国小说》，傅光明、梁刚译，台北：业强出版社，1992年。

(31) Irene Eber，Sze-kar Wan ＆ Kunt Walf eds.，The Bible in Modern China：the Literary and Intellectual Impact.Sankt Augustin：Institut Monumenta Serica，1999.该书中译本名《圣经与近代中国》，伊爱莲等著，蔡锦图编译，香港：汉语圣经协会有限公司，2003年。

(32) Roman Malek ed.，The Chinese Face of Jesus Christ，4 vols.Sankt Augustin：Institut Monumenta Serica ＆ China-Zentrum，2002 2006.

(33) 杨慧林："中西'经文辩读'的可能性及其价值——以理雅各的中国经典翻译为中心"，《中国社会科学》2011年第1期。

(34) 史笛文·邦尼卡斯尔《：寻找权威：文学理论概论》，王晓群等译，长春：吉林大学出版社，2003年，第217页。

(35) 王靖宇：《中国早期叙事文研究》，上海：古籍出版社，世纪出版股份有限公司，2003年。

(36) 潘万木、黄永林："《左传》之预言叙述模式"，《华中师范大学学报》2004年第5期。

(37) 韩猛："《左传》叙事的时间观念浅析"，《济南大学学报》2004年第3期。

(38) 陈志宏：《〈左传〉的叙事与解释》，台北：国立成功大学博士学位论文，2005年。

(39) 叶舒宪："中华文明探源的比较神话学视角"，《江西社会科学》2009年第6期。

(40) 李炽昌：《亚洲处境与圣经诠释》，香港：基督教文艺出版社，1996年，导言第5—7页。

(41) 李岗："基督教释经学与中国训诂学的几点比较"，《宗教学研究》2005年第3期。

(42) 孔许友："中国古代经学与西方释经学发展概略及比较"，《云南社会科学》2009年第5期。

(43) 本文原载于《民俗研究》2013年第4辑。

(44) B.Feldman ＆ R.Richardson，The Rise of Modern Mythology：1680 1860.Bloomignton，London：Indiana University Press，1972.

(45) 叶舒宪：《神话的意蕴与神话学方法》，《淮阴师范学院学报》2002年第2期。

(46) B.Feldman ＆ R.Richardson，The Rise of Modern Mythology：1680 1860.224.

(47) B.Feldman ＆ R.Richardson，The Rise of Modern Mythology：1680 1860.144 150.

(48) “艾希霍恩”，《简明不列颠百科全书》第1卷，北京：中国大百科全书出版社，1985年，第249页。

(49) T.Cheyne，Founders of OT Criticism：Biographical，Descriptive，and Criti-cal Studies．London：Adam ＆ Black，1893，14.

(50) R.D.Richardson，“Mythology and Biblical Studies：1800 1980”，John H.Hayes eds.，Dictionary of Biblical Interpretation.Nashville：Abingdon Press，192.

(51) 大卫·弗里德里希·施特劳斯：《耶稣传》第1卷，吴永泉译，北京：商务印书馆，1981年，第21页。

(52) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第25页。

(53) 见于赫尔德的两篇论文“论前三福音所表现的人类救赎主”（1796）和“论以《约翰福音》为根据的上帝的儿子、世界的救主”（1797）。

(54) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第27—29页。

(55) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第29页。

(56) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第40页。

(57) 哈斯：《耶稣传》第4版，第48节，参见施特劳斯：《耶稣传》第一卷，第45页。

(58) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第210页。

(59) R.D.Richardson，“Mythology and Biblical Studies：1800 1980”，Dictionary of Biblical Interpretation.193.

(60) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第214—215页。

(61) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第216—218页。

(62) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第224页。

(63) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第14页。

(64) 欧内斯特·勒南：《耶稣的一生》，梁工译，北京：商务印书馆，1999年，第210、39页。

(65) 施特劳斯：《耶稣传》第1卷，第61、15页。

(66) “费尔巴哈”，《简明不列颠百科全书》第3卷，第93页。

(67) K.Barth，Protestant Thought in the Nineteenth Century.New York：As-sociation Press，1947， 534.

(68) 拉法格：“关于普罗米修斯的神话”，王子野译，《宗教与资本》，上海译文出版社，2006年，第53页。

(69) 郭晓霞“：该隐形象的文化阐释：兼论弗雷译在《旧约民俗》中对该隐记号的研究”，载梁工等选编《圣经与文学阐释》，北京：人民文学出版社，2003年，第212—220页。

(70) 恩斯特·卡西尔：《人论》，第92—139页。

(71) R.D.Richardson，“Mythology and Biblical Studies：1800 1980”，Dictionary of Biblical Interpretation.193.

(72) M.Eliade，Myth and Reality.World Perspectives 31，Chicago：University of Chicago Press，1964，5 6.

(73) 李忠敏“：形式批评与圣经研究”，载梁工主编《西方圣经批评引论》，北京：商务印书馆，2006年，第197页。

(74) H.Gunkel，The Legend of Gensis.Sheffield，England：Sheffield Academic Press，1901，13.

(75) R.K.Bultmann，Juses Christ and Mythology.15 16.

(76) R.K.Bultmann，Juses Christ and Mythology.36.

(77) 本文原载于《烟台大学学报》2012年第4期。

(78) 参见王铭玉：“从符号学看语言符号学”，《解放军外国语学报学报》2004年第1期。

(79) 王铭玉：“从符号学看语言符号学”，《解放军外国语学报学报》2004年第1期。

(80) 哈特曼：《语言与语言学辞典》，黄长著等译，上海：辞书出版社，1981年，第311页。

(81) U.Eco，A Theory of Semiotics.New Haven：Yale University Press，1979，9 13，30.

(82) 参见苟志效：“符号学的由来及其发展”，《宝鸡师院学报》1993年第1期。

(83) Sextus Empiricus，Adv.Log.2.11 12.See J.G.Cook，“Semiotics”，in John H.Hayes，ed.Dictionary of Biblical Interpretation.Nashville：Abingdon Press，1999，vo1.2（K Z），454.

(84) 详见王晓朝“：奥古斯丁对基督教释经学的重要贡献”，《圣经文学研究》第3辑，北京：人民文学出版社，2009年，第50—57页。

(85) 霍克斯：《结构主义和符号学》，瞿铁鹏译，上海：译文出版社，1987年，第126页。

(86) 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，1980年，第38页。

(87) C.S.Peirce，Collected Papers of C.S.Peirce，vol.2，Elements of Log-ic.C.Hartshorne ＆ P.Weiss eds.，New York：Dover Publication，INC.，1992，228.

(88) F.Saussure，Course in General Linguistics.Beijing：Foreign Language Teaching and Research Press，2002，113.

(89) Ibid.，69 70.

(90) U.Eco，A Theory of Semiotics.Bloomington：Indiana University Press，1976.

(91) C.W.Morris，Signs，Language and Behavior，Stanford，Calif.：Stanford Uni-versity Press，1946，217 218.

(92) Ibid.，17 18.

(93) 参见赵毅衡：《文学符号学》，北京：中国文联出版社，1990年，第106页。

(94) 罗伯特·奥特“：古希伯来诗歌的特征”，梁工译，《圣经文学研究》第4辑，北京：人民文学出版社，2010年，第6页。《撒母耳记下》22：5—6的原文是：“曾有死亡的波浪环绕我，匪类的急流使我惊惧；/ 阴间的绳索缠绕我，死亡的罗网临到我。”

(95) 加百尔等《：圣经中的犹太行迹：作为文学的圣经导论》，梁工等译，上海三联书店，1991年，第21—37页。

(96) G.B.Caird，The Language and Imagery of the Bible.Oxford：Oxford University Press，1980，54.

(97) J.P.Louw，Semantics of NT Greek.Philadelphia：Fortress Press，1982，50.

(98) Choong Chee Pang，“Re-considering Some of the Problems in Robert Morrison’s 龙（Long）”（unpublished），CSCIC（Center for the Study of Christiani-ty in China）Colloquium，London，January 17 21，2009.

(99) 国内学者亦将leviathan音译为“利维坦”。

(100) P.J.Maartens，“‘Sign’ and ‘significance’ in the Theory and Practice of Ongoing Literary Critical Interpretation with Reference to Mark 4：24 25：A Study of Semiotic Relations in the Text”，In P.J.Hartin ed.，

Text and Interpretation：New Approaches in the Criticism of the NT.New York：E-.J.Brill，1991，63 79.

(101) 本段采用了研究生崔彦超论文的部分内容，详见程小娟主编：《圣经叙事艺术探索》，北京：宗教文化出版社，2010年，第184—193页。

(102) 义素是格雷马斯借用于语言学的一个概念，指索绪尔的“差别成分”。据格雷马斯解释，一个基本结构既能被理解和表达为语义轴，也能被理解和表达为义素的衔接。

(103) 李幼蒸：《理论符号学导论》，北京：社会科学文献出版社，1999年，第420页。

(104) 转引自李幼蒸：《理论符号学导论》，第433页。

(105) 义子是所指层面上的一个单位。它独立于能指层面，是一个符号单位中可辨认出来的一群义素的集合，指的不是一个词（词组）的全部意义，而是一个词（词组）在上下文中被表现出来时所蕴涵的具体意义。

(106) 转引自李幼蒸：《理论符号学导论》，第437页。

(107) 格雷马斯用“径”指话语中诸元素之间有向的和直线的配置，表示从其中一点途经中间区域到达另一点的动态进程。在《犹滴传》中，“主题径”是指犹滴由解救者转变为反叛者，又由反叛者转变为解救者的动态进程。

(108) 李幼蒸：《理论符号学导论》，第421页。

(109) A.E.Cowley，“The Books of Judith”，in The Apocrypha and Pseude-pigrapha of the Old Testament in English.Vol.1，ed.R.H.Charles，Oxford：Ox-ford University Press，1913，247.See David A.deSilva，Introducing the Apocry-pha：Message，Context，and Significance.Grand Rapids，Michigan：Baker Academic，2002， 102.

(110) 本文原载于《文艺研究》2013年第6期。

(111) F.Belo，A Materialist Reading of the Gospel of Mark.Trans.Matthew J.O’Connell，New York：Orbis，1981.

(112) 中文圣经启导本编辑委员会：《圣经·启导本》，香港：海天书楼，1993年，第992—993页。

(113) Norman K.Gottwald，“Social Class and Ideology in Isaiah 40 55：An Eagletonian Reading”， Semeia 59（1992）：43 58.

(114) R.Boer，Jameson and Jeroboam.Atlanta：Scholars Press，1996.

(115) Mieke Bal，Death and Dissymmetry：the Politics of Coherence in the Book of Judges.Chicago ／ London：University of Chicago Press，1988.

(116) M.C.Taylor，Deconstruction in Context：Literature and Philosophy.Chicago：Chicago University Press，1986.

(117) K.Hart，The Trespass of the Sign：Deconstruction，Theology and Phi-losophy.Cambridge，UK：Cambridge University Press，1989.

(118) 卡普托“：不可能者的使徒：德里达与马西翁的上帝概念与赠礼概念”，邓元尉译，《道风：基督教文化评论》2004年第20期。

(119) Y.Sherwood，“Derrida”，Handbook of Postmodern Biblical Interpretation．Ed．A.K.M.Adam，St.Louis，Missouri：Chalice Press，2000，74.

(120) J.Derrida，Archive Fever：A Freudian Impression.Trans.Eric Prenowitz.Chicago：University of Chicago Press，1996，31.

(121) John D.Caputo ed.，Deconstruction in a Nutshell：A Conversation with Jacques Derrida.New York：Fordham University Press，1997，25.

(122) 除德里达外，当代犹太裔学者群体中还包括伊曼纽尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas）、艾德蒙·雅比斯（Edmond Jabès）、哈罗德·布鲁姆（Harold Bloom）等，他们的著述表明，后现代主义的文本观念与犹太拉比

的“托拉”观念之间存在着错综复杂的关联性。

(123) “示播列”（Shibboleth）：据《士师记》12：5—6载，基列人把守住约旦河渡口，让所有企图渡河者说“示播列”。以法莲人咬字不清，均说成“西播列”，遂被守河者认出其真实身份而处死。后世以该词喻指“辨别真伪的口令”。

(124) J.Derrida，Acts of Literature.Ed.Derek Attridge，London ＆ New York：Routledge，1992，67.

(125) Bereshit Rabbah 1：1.See S.Handelman，The Slayers of Moses：The E-mergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory.Albany：State University of New York Press，1982，37 38，168.

(126) J.Derrida，Writing and Difference.Trans.Alan Bass，Chicago：University of Chicago Press，1978，76.

(127) Edmond Jabès，Le Livre des questions.Paris：Gallimard，32.See J.Derrida，Writing and Difference.Trans.Alan Bass，Chicago：University of Chicago Press，1978，76.

(128) 卡普托：《德里达的上帝记忆》，秦兰珺等译，《中国比较文学通讯》，第59期，北京大学比较文学与比较文化研究所，2007年，第74—75页。

(129) John D.Caputo ed.，Deconstruction in a Nutshell：A Conversation with Jacques Derrida.New York：Fordham University Press，1997，21.

(130) 克尔凯郭尔：《恐惧与颤栗》，刘继译，贵阳：贵州人民出版社，1994年，“亚伯拉罕颂”第20页。

(131) 德里达：《给予谁？（知勿知）》，刘平译，《圣经文学研究》第3辑，北京：人民文学出版社，2009年，第154—155页。

(132) 德里达：《给予谁？（知勿知）》，第144，142页。

(133) 中文和合本圣经将希腊文原著中的“恨”译为“爱我胜过爱……”

(134) 德里达：《给予谁？（知勿知）》，第151页。

(135) 德里达：《给予谁？（知勿知）》，第166页。

(136) 德里达：《给予谁？（知勿知）》，第160—162、168页。

(137) J.Derrida，Ear of the Other：Otobiography，Transference，Translation.New York：Schocken Books，1985，100.

(138) C.Norris，Deconstruction：Theory and Practice.London and New York：Routledge Press，2003，12.

(139) J.Derrida，Ear of the Other.100.

(140) 闪族人（Semite）：后世通常理解为犹太人的祖先，《创世记》称闪为挪亚的长子。

(141) J.Derrida，“Des Tours de Babel”， Semeia 54（1991）：6.

(142) Ibid.在古今译本中，“巴别”被普遍译成建塔处的地名，如英语新修订标准译本（NRSV）将该节译为“Therefore it was called Babel，because there the LORD confused the Language of all the earth”，又如中文和合本的译文：“……那城名叫巴别，就是‘变乱’的意思。”

(143) J.Derrida，Ear of the Other.101.

(144) Craig G.Bartholomew，“Babel and Derrida：Postmodernism，Language and Biblical Interpretation”，Tyndale Bulletin 49.2（1998）：305 328.

(145) David W.Odell-Scott，“deconstruction”，Handbook of Postmodern Biblical Interpretation.56.

(146) 德里达：《给予谁？（知勿知）》，第156—157页。

(147) Y.Sherwood，“Derrida”， Handbook of Postmodern Biblical Interpreta-tion.73.

(148) 德里达：《给予谁？（知勿知）》，英译导言，第138页。

(149) J.Derrida，“Des Tours de Babel”，10.

(150) David L.Jeffrey，“The Bible as Literature in the 1980s：A Guide for the Perplexed”，University of Toronto Quarterly，59.4（1990）：577 580.

(151) 罗兰·巴尔特：《叙事结构分析——关于〈使徒行传〉第10—11章的分析》，《符号学历险》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2008年，第181—206页。

(152) 刘意青：《圣经的文学阐释——理论与实践》，北京大学出版社，2004年，第16—17页。

(153) 本文原载于《外国文学评论》2010年第3期。

(154) E.A.Speiser，Genesis：Introduction，Translation，and Notes.Garden City：Dou-bleday Press，1964，62.

(155) Claus Westermann，Genesis 1 11：A Commentary.Minneapolis：Augsburg Press，1984，484 488.

(156) 李荣芳：“挪亚醉酒”，《真理与生命》第10期第6卷，1936年，第348—355页。

(157) 李炽昌“：从迦南的诅咒看现代圣经诠译方法”，《圣经文学研究》第1辑，北京：人民文学出版社，2007年，第123—124页。

(158) S.R.Haynes，Noah’s Curse：The Biblical Justification of American Slavery.New York：Oxford University Press，2002.

(159) Babylonian Talmud Sanhedrin 70a；Bereshith Rabbi 36.7.See R.Graves，Hehrew Myth：The Book of Genesis.Garden City，NY：Doubleday Press，1966，121 122.

(160) 这两节据李炽昌译文，参见其“从迦南的诅咒看现代圣经诠译方法”，第117页。

(161) F.W.Bassett，“Noah’s Nakedness and the Curse of Canaan：A Case of Incest？” Vetus Testamentum，21（1971）：236.

(162) N.Sarna，Torah Commentary：Genesis.Philadelphia：The Jewish Publication Society，1989，66.

(163) N.Sarna，Torah Commentary：Genesis.66.

(164) N.Sarna，Torah Commentary：Genesis.66.

(165) 参见弗洛姆：《弗洛伊德思想的贡献与局限》，刘福堂译，长沙：湖南人民出版社，1986年，第39页。

(166) J.Laplanche ＆ J.B.Pontalis，The Language of Psychoanalysis.London：Hogarth Press，1983，282 283.

(167) J.Fletcher，“Freud and His Uses：Psychoanalysis and Gay Theory”，in S.Shepherd ed.，Coming on Strong：Gay Politics and Culture.London：Unwin Hyman Press，1989，101.

(168) 赫西俄德：《工作与时日·神谱》，张竹明等译，北京：商务印书馆，1997年，第31—32页。

(169) O.Rank，The Incest Theme in Literature and Legend：Fundamentals of a Psychology of Literary Creation.German first version，1912，trans.G.Richter Baltimore：Johns Hopkins University Press，1992，85.

(170) “同性恋”，见《简明不列颠百科全书》第7卷，北京／上海：中国大百科全书出版社，1986年，第825—826页。

(171) S.Freud，“On Infantile Sexual Theories，” in The Standard Works of Sigmund Freud.London：Hogarth Press，1953，vol.2，138.

(172) S.Freud，“On Infantile Sexual Theories”，139.

(173) I.Rashkow，“Sxeuality in the Hebrew Bible：Freud’s Lens”，in H.Ellens ＆ W.Rollins eds.Psychology and The Bible：A New Way to Read the Scriptures.Westport，Connecticut：Praeger Publishers，2004，vol.1，55.

(174) I.Rashkow，“Sxeuality in the Hebrew Bible：Freud’s Lens”，56.

(175) J.Conrad，A Personal Record.New York：Harper ＆ Brothers，1912，194.

(176) R.Medlicott，“Lot and His Daughters”，Australian New Zealand Journal of Psychiatry，1（1967）：135.

(177) J.H.Smith，“Primitive Guilt”，in his Pragmatism’s Freud：The Moral Disposition of Psychoanalysis.Baltimore：Johns Hopkins University Press，1986，52 78.

(178) G.Piers ＆ M.Singer，Shame and Guilt.New York：Norton Press，1953，168.

(179) F.Alexander，Fundamentals of Psychoanalysis.New York：Norton Press，1948，43.

(180) K.Horney，Neurosis and Human Growth.New York：Norton Press，1950，103.

(181) I.Rashkow，“Sxeuality in the Hebrew Bible：Freud’s Lens”， 59.

(182) I.Rashkow，“Sxeuality in the Hebrew Bible：Freud’s Lens”， 59.

(183) 本文原载于《犹太研究》2011年号。

(184) E.Jones，Papers on Psychoanalysis.Baltimore：William Wood Press，1938，72.

(185) G.Lerner，The Creation of Patriarchy.New York：Oxford University Press，1986，172.

(186) W.A.Elwell，ed.，Beker Encyclopedia of the Bible.中译本见陈惠荣主编：《证主圣经百科全书》第3卷，香港：福音证主协会，1995年，第1628—1629页。

(187) S.Niditch，“The Sodomite Theme in Judges 19 20：Family，Community，and Disintegration”，Catholic Bible Quarterly，44（1982）：369.

(188) 朱立元主编：《当代西方文艺理论》，上海：华东师范大学出版社，1997年，第63页。

(189) I.N.Rashkow，Taboo or Not Taboo：The Hebrew Bible and Human Sexuality． Minneapolis：Fortress Press，2000，112 114.

(190) 弗思洛普·弗莱：《神力的语言——“圣经与文学”研究续编》，吴持哲译，北京：社会科学文献出版社，2004，第256页。

(191) S.Freud，“Introductory Lectures on Psycho—Analysis”，The Standard Works of Sigmund Freud.London：Hogarth Rress ＆ Institute of Psycho—A-nalysis，1953，vol.15，156.

(192) D.Gunn，The Fate of King Saul.Sheffield，UK：Journal for the Study of the Old Testament Press，1980，94.

(193) A.MacIntyre，“How Psychology Makes Itself True or Fales”，in S.Koch ed.，A Ceutury of Psychology as Science.New York：McGrow—Hill Press，1985，899.

(194) 本文原载于《文学评论》2010年第1期。

(195) E.D.Amico ed.，Reader’s Guide to Women’s Studies.Chicago ＆ Lon-don：Fitzroy Dearborn Publishers，1998，219 221.

(196) Elizabeth C.Stanton，The Woman’s Bible.New York：Arno Press，1972；o-riginally published 1895，1898；vol.1，7.

(197) 西蒙娜·德·波伏娃：《第二性》，陶铁柱译，北京：中国书籍出版社，2004年，第270页。

(198) 凯特·米利特：《性的政治》，钟良明译，北京：社会科学文献出版社，1999年，第79页。

(199) Mary Daly，Beyond God the Father：Toward a Philosophy of Women's Liberation.Boston：Beacon Press，1973，94 105.

(200) David Jobling，Tina Pippin ＆ Ronald Schleifer eds.，The Postmodern Bible Reader.Mass.：Blackwell Publishers，2001，92 93.

(201) David Jobling，Tina Pippin ＆ Ronald Schleifer eds.，The Postmodern Bible Reader.142.

(202) 盛宁：《人文困惑与反思——西方后现代主义思潮批判》，北京：三联书店，1997年，第129页。

(203) 乔纳森·卡勒《：作为妇女的阅读》，载张京媛主编《当代女性主义文学批评》，北京大学出版社，1992年，第51—53页。

(204) 乔纳森·卡勒：《作为妇女的阅读》，载张京媛主编《当代女性主义文学批评》，第53—54页。

(205) 伍尔夫：《妇女与小说》，载《伍尔夫随笔集》，深圳：海天出版社，第178页。

(206) C.L.Meyers，Discovering Eve：Ancient Israelite Women in Context.New York，Oxford：Oxford University Press，1988，156.

(207) P.Bird，Missing Persons and Mistaken Identities：Women and Gender in Ancient Israel.Minneapolis：Fortress Press，1997，86.

(208) 伍尔夫：《一间自己的屋子》，王还译，北京：三联书店，1989年，第120、128页。

(209) 伍尔夫："轻率"，载《伍尔夫随笔集》，孔小炯等译，北京：海天出版社，1995年，第129页。

(210) 埃莱娜·西苏"：美杜莎的笑声"，黄晓红译，载张京媛主编《当代女性主义文学批评》，第199页。

(211) 丁光训："上帝不是男性"，载《金陵神学志》（复）第2期，1985年，第42页。

(212) 参阅郭晓霞：《女性主义诠释学》，载梁工主编《西方圣经批评引论》，第338—342页。

(213) David Jobling，Tina Pippin ＆ Ronald Schleifer eds.，The Postmodern Bible Reader.142.

(214) 参阅刘意青：《圣经的文学阐释》，北京大学出版社，2004年，第129—136页。

(215) 米克·巴尔：《叙述学：叙事理论导论》，谭君强译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第217—218页。

(216) David Jobling，Tina Pippin ＆ Ronald Schleifer eds.，The Postmodern Bible Reader.143.

(217) 米克·巴尔：《作为书写策略的身体》，张思齐译，载《圣经文学研究》第3辑，北京：人民文学出版社，2009年。

(218) Esther Fuchs，Sexual Politics in the Biblical Narrative：Reading the Hebrew Bible as a Woman.Sheffield：Sheffield Academic Press，2000，133.

(219) 孟悦、戴锦华：《浮出历史地表》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第11页。

(220) 孟悦、戴锦华：《浮出历史地表》，第13页。

(221) Mieke Bal，Anti-covenant：Counter-reading Women's Lives in the Hebrew Bible.Sheffield：The Almond Press，1989，105.

(222) 参见孟悦、戴锦华：《浮出历史地表》，第22页。

(223) 参见李炽昌、游斌《：生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，

2003年，第55页。

(224) Alice Bach，Women in the Bible：A Reader.New York：Routledge，1999.80.

(225) E.M.温德尔：《女性主义神学景观》，刁承俊译，北京：三联书店，1995年，第94—95页。

(226) E.M.温德尔：《女性主义神学景观》，第77—78页。

(227) 本文发表于《世界宗教研究》2011年第2期。

(228) R.S.Sugirtharajah ed.，Voices from the Margin：Interpreting the Bible in the Third World.New York：Orbis Books，1991.

(229) Laura Donaldson ed.，Postcolonialism and Scriptural Reading，Semeia 75，1996.

(230) R.S.Sugirtharajah，Troublesome Texts：the Bible in Colonial and Con-temporary Culture.Sheffield：Sheffield Phoenix Press，2008.

(231) Uriah Y.Kim，Identity and Loyalty in the David Story：a Postcolo-nial Reading.Sheffield：Sheffield Phoenix Press，2008.

(232) Simon Samuel，A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus.London，New York：T &T Clark，2007.

(233) R.S.Sugirasrajah，The Postcolonial Biblical Reader.Malden，MA：Blackwell Publishing，2006，17.

(234) Edward W.Said，The Word，the Text，and the Critic.London：Vintage，1991，4.

(235) R.S.Sugirsarajah，"Charting the Aftermath：A Review of Postcolonial Criticism，" in Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation.Oxford Uni-versity Press，2001，11 42.

(236) 费南多F.斯果维亚《：圣经批评与后殖民研究：走向后殖民视角》，邱业祥译，载梁工主编：《圣经文学研究》第2辑，北京：人民文学出版社，2008年，第273—290页。Fernando F.Segovia，"Biblical Criticism and Postcolonial Studies：Toward a Postcolonial Optic"，in R.S.Sugirtharajah，Postcolonial，Bible.Sheffield：Sheffield Academic Press，1998，49 65.

(237) Kwok Pui-lan，"Making the Connections：Postcolonial Studies and Femi-nist Biblical Interpretation"，in Postcolonial Imagination and Feminist Theology.Westminster：John Knox Press，2005，77 99.

(238) William Carey，An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen.See R.S.Sugirtharajah，"A Post-colonial Exploration of Collusion and Construction in Biblical Interpretation"，in The Postcolonial Bible.Ed.R.S.Sugirtharajah，Sheffield：Sheffield Academic Press，1998，96 100.

(239) Robert P.Carroll，"Cultural Encroachment and Bible Translation：Observa-tion on Elements of Violence，Race and Class in the Production of Bibles in Translation"，Semeia 76：41 42.

(240) Musa W.Dube，"Savior of the World but not of This World：A Postcolonial Reading of Spatial Construction of John"，in R.S.Sugirtharajah ed.，The Postcolonial Bible.129.

(241) Robert H.Gundry，"Richard A.Horsley's Hearing the Whole Story：A Critical Review of Its Postcolonial Slant"，Journal for the Study of the New Testament，26（2003）：137.

(242) Richard A.Horsley，"Submerged Biblical Histories and Imperial Biblical Studies"，in R.S.Sugirtharajah ed.，The Postcolonial Bible.163 166.

(243) R.S.Sugirtharajah，Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation.197.

(244) John R.Mott，The Evangelization of the World in This Genera-tion.New York：Arno，1972，17.

(245) 爱德华W.萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999年，第322页。

(246) Fernando F.Segovia，“Notes Toward Refining the Postcolonial Optic”，Journal for the Study of the New Testament，75（1999）：108.

(247) Joel A.Miller，“Messiah”，in R.Laird Harns ed.，Theological Wordbook of the Old Testament.Illinois：The Moody Bible Institute of Chicago，1980，149.

(248) 爱德华W.萨义德：《文化与帝国主义》，李琨译，北京：三联书店，2003年，第10页。

(249) 爱德华W.萨义德：《文化与帝国主义》，第11页。

(250) Jon L.Berquist，“Postcolonialism and Imperial Motives for Canoniza-tion”，Semeia 75（1996）：15 36.

(251) Erin Runions：“Desiring War：Apocalypse，Commodity Fetish，and the End of History”，in R.S.Sugirtharajah ed.，The Postcolonial Biblical Reader.Malden，MA：Blackwell Publishing，2006，112 128.

(252) Ibid.，114.

(253) R.S.Sugirtharajah，“Vernacular Resurrections：An Introduction”，in R．S．Sug-irtharajah，ed．，Vernacular Hermeneutics．Maryknoll，New York：Orbis Books，1998，11.

(254) Gustavo Gutierrez，A Theology of Liberation.Manyknoll，New York：Or-bis Books，1973，83.

(255) 文熹锡“：韩国民众之观点：希伯来人与出埃及”，余卓豪译，载李炽昌编著《亚洲处境与圣经诠释》，香港：基督教文艺出版社，2006年，第111—124页。

(256) 苏吉萨拉迦“：经文与诸经文：亚洲圣经诠释的例子”，庄雅棠译，载李炽昌编著《亚洲处境与圣经诠释》，第20页。

(257) 苏吉萨拉迦：“经文与诸经文：亚洲圣经诠释的例子”，《亚洲处境与圣经诠释》，第23页。

(258) 苏吉萨拉迦：“经文与诸经文：亚洲圣经诠释的例子”，《亚洲处境与圣经诠释》，第30页。

(259) Laura E.Donaldson，“The Sign of Orpah：Reading Ruth through Native Eyes”，in R.S.Sugirtharajah，Vernacular Hermeneutics.Sheffield：Sheffield Academic Press，1999，20 36.

(260) Musa W.Dube，“Rahab Says Hello to Judith：A Decolonizing Feminist Reading”，in Fernando Segovia ed.，Toward a New Heaven and a New Earth.Maryrnoll，New York：Orbis Books，2003，54 72.

(261) Dora R.Mbuwayesango，“How Local Divine Powers Were Suppressed：A Case of Mwari of the Shona”，in Musa W.Dube ed.，Other Ways of Reading：African Women and the Bible.Atlanta：Society of Literature，2001，63 77.

(262) Hephzibah Israel，“Cutchery Tamil versus Pure Tamil：Contesting Lan-guage Use in the Translated Bible in the Early Nineteenth-Century Protes-tant Tamil Community”，in R.S.Sugirtharajah ed.，The Postcolonial Biblical Reader.Malden，MA：Blackwell Publishing，2006，269 283.

(263) Kari Latvus，“Decolonizing Yahweh：A.Postcolonial Reading of 2 Kings 24 25”，in R.S.Sugirtharajah ed.，The Postcolonial Biblical Reader.186 192.

(264) Werner H.Kelber，“Roman Imperialism and Early Christian Scribality”，in Draper，Orality，Literacy，and Colonialism in Antiquity.Atlanta：Society of Biblical Literature.2004，135 153.

(265) Stephen D.Moore，“Mark and Empire：‘Zealot’ and ‘Postcolonial’ Read-ings”，in Catherine Keller et al.，Postcolonial Theologies：Divinity and Em-pire.St Louis：Chalice Press，2004，134 148.

(266) Richard A.Horsley，“Submerged Biblical Histories and Imperial Biblical Studies”，in R.S.Sugirtharajah ed.，The Postcolonial Bible.Sheffield：Sheffield Academic Press，156.

(267) Ibid.，162.

(268) Ibid.，172.

(269) Homi Bhabha，The Location of Culture.London and New York：Rout-ledge，1994，85 92.

(270) Liew Tat-siong Benny，“Tyranny，Boundary and Might：Colonial Mimicry in Mark’s Gospel”，Journal for the Study of the New Testament，73（1999）：23.

(271) Ibid.，26.

(272) Simon Samuel，The Colonial Cross：A Postcolonial Reading of the Gospel According to Mark.Sheffield：University of Sheffield Press，2002，188.

(273) 本文原载于《犹太研究》2010年第8辑。

(274) Lynn White Jr.“The Historial Roots of Our Ecologic Crisis”，Science，155（1967）：1203 1207.

(275) Jeanne Kay，“Concepts of Nature in the Hebrew Bible”，Environmental Ethics，10：4（1988）：309 327；J．Baird Callicott，“Genesis Revisited：Murian Musings on Lynn White，Jr．Debate”，Environmental History Review，14：1 2（1990）：65 90．

(276) John Carmody，Ecology and Religion：Toward a new Christian Theolo-gy of Nature.New York：Paulist Press，1983，75.

(277) David G.Hallman，“Ethics and Sustainable Development”，in Ecotheology：Voices from South and North.Ed.David G.Hallman，New York：WCC Publica-tions，1994，152.

(278) 转引自段琦：《当代西方社会与教会》，北京：宗教文化出版社，2007年，第74页。

(279) Ronald H.Isaacs，The Jewish Sourcebook on the Environment and E-cology.Northvale，New York：Jason Aronson Inc.，1998，49.

(280) Lambert ＆ Millard，Atrahasis：The Babylonian Story of the Flood.Oxford：Clarendon Press，1969.中文本参见姬耘编译：《巴比伦神话故事》，北京：中国民族摄影艺术出版社，1998年，第123—134页。

(281) Tikva Frymer-Kensky，“The Atrahasis epic and Its Significance for our Understanding of Genesis 1 9”，Biblical Archaeologist，40（1977）：147 155.

(282) “文献假说”：近代学者格拉夫、威尔豪森等人对摩西五经赖以成书的早期文献的推测，认为摩西五经由J（称神为Jahweh）、E（称神为Elohim）、D（即“申命派文献”，Deuterono-mist）、P（即“祭司派文献”，Priestercodex）等早期文献陆续汇编而成，于公元前5世纪形成定本。

(283) Douglas L.Chial，“The Ecological Crisis：A Survey of WCC’s Recent Responses”，Ecumenical Review，1（1996）：54.

后记

这部自选文集是从我以往十六七年尤其最近五六年间发表的论文中选编出来的，其最初发表的刊物及卷期均在题注中做了说明。它们被选编时难免做些文字整理，但改动之处很少，基本上保持了当初的原貌。

在文集的选编工作行将告竣之际，我要特别感谢两位学者对它的贡献。

首先是已故的朱维之先生（1905.3.26—1999.9.1）。他是中国圣经文学研究的拓荒者，早在20世纪三四十年代就出版《基督教与文学》等著作；改革开放后的80年代初期又率先撰文，引领了圣经文学研究在中国内地的复兴。我有幸在朱先生指导下攻读圣经文学，读书期间经常聆听他的谆谆教诲，接受他的耳提面命，逐渐走上研究圣经文学的学术道路。

朱先生注重科研与研究生教学相结合，使二者相互促进而相得益彰。我们入学时他正在系统思考圣经文学的一些基本问题，诸如古希伯来民族的历史变迁，希伯来文学与世界文学的关系，圣经、次经、伪经、死海古卷的内容和语言文字，以及圣经文学各基本文类——涉及神话、传说、史诗、历史文学、先知文学、启示文学、智慧文学、抒情诗、小说等——的成就及其特质。他大约每两周写出一份专题讲稿，给研究生上课；课后我们则为他誊清讲稿，形成一篇两三万字的文章，那些文章日后汇编成《圣经文学十二讲：圣经、次经、伪经、死海古卷》，由人民文学出版社于1989年出版。

朱先生强调研究生必须接受严谨的科研训练，严格要求我们将阅读圣经原典、钻研学术著作、注重课堂听讲与加强论文写作结合起来。记忆犹新的是，他为我精心批改论文习作，不放过任何细小的语词谬误；由于他的悉心指导，我的论文《古兰经的文学成就及其与圣

经的关系》得以在《南开学报》1987年第3期上发表。他还指导我、刘连祥、刘平炎三个研究生参与撰写由他主编的世界文化丛书之一《希伯来文化》，该书于1988年由浙江人民出版社出版。直到毕业离校以后，我还参与撰写了由他牵头的教育部重点课题《古希伯来文学史》，该书于2001年由高等教育出版社出版。这段经历留下朱先生带领我们走上学术之途的一连串坚实足迹。

令人钦佩之至的是，朱先生不但学问精深，而且修养极佳，二者都达于近乎完美的境界。他与人为善，亲切和蔼，且极具超凡脱俗、与世无争的气质，颇如处于委运任化的逍遥之境。但他却显然有别于庄子理想人格的恬淡寡欲和寂寞无为，而能在无法抉择更无以制约的外部语境中最大限度地发挥主观能动性，做出可能的贡献而实现其人生价值。即便在那个混乱无序的年代，他也能安然徜徉于世界文学名著的天地之间，潜心译成弥尔顿的所有名诗，最终于“文革”过后将《失乐园》、《复乐园》、《斗士参孙》，以及《弥尔顿抒情诗选》逐一付梓印行，贡献于国家的文化及学术事业。朱先生的精神遗产无疑是学生受用无穷的最大财富。

如果说朱先生的引领使我有可能提交这部文集中的一系列论述，则另一位风华正茂、真诚而执着的学者——王向远教授——就直接促成了这部文集的汇编和出版。向远与我同为北京师范大学校友，年龄幼我十岁，然而多年以来，他那鲜明的学术品格却令我钦佩不已。首先，他言必由衷，从来不跟在别人后面人云亦云。据说他在北师大讲课时学生们趋之若鹜，因为他总能讲出自己的创见——我深信此言不虚。在几次学术研讨会上我亲自领略过他的风采，对于某些众所周知的话题，他擅长独辟蹊径地发表一己之见，见常人之所未见，言常人之所未言，使听众得到别具一格的启迪和警醒。其次，他对待学术事业有一种“拼命三郎”的干劲。为了加快阐述对比较文学和翻译文学的创新性见解，他夜以继日地工作，高水平学术成果接连不断，数年前就出版了十卷本的“王向远（前半生）著作集”。面对他的肺腑之言——“做学问本身就是一种修行，需要培养长年累月甘坐冷板凳的耐力，需要将学术本身作为目的，需要有一点‘为学术而学术’的纯粹，需要有一点不追名逐利的脱俗与清高，需要有一点以苦为乐的痴心与

执着，否则坚持不了很久”——我相信，凡治学之人都能历经一种心灵的净化。

我应当借此机会劝告向远教授适当降温。庄子曰：“吾生也有涯，而知也无涯，以有涯随无涯，殆矣。”传道者说：“著书多，没有穷尽；读书多，身体疲倦。”——接受中外圣贤们的忠告，以适度的节奏对待求知治学吧。劳逸结合，稳扎稳打，才能更持久地做出理应做出的贡献。

梁工　2014 / 1 / 25

于河南大学仁和小区寓所